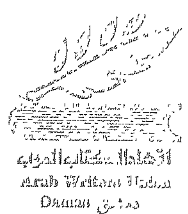


تاريخ الفكر الفلسفي في المجتمع العربي الاسلامي

حسان شكري الجط

دراسات



تاريخ الفكر الفلسفي
في المجتمع العربي الإسلامي

حسان شكري الجط

من منشورات اتحاد الكتاب العرب

١٩٩٧

الغلاف للفنان : جليدان الجاسم

الإهــداء

.. إلى ابي وامي

.. إلى اخوتي واخواتي

.. إلى زوجتي وابنيّ شكري ويزن

.. إلى الأهل والأصدقاء

اهدي هذا البحث ..

المــؤلــف ..



مقدمة :

تعد مشكلة العالم من أهم الموضوعات التي عالجها الفكر الإسلامي منذ بواكيره الأولى .. ثم حظيت باهتمام متزايد من قبل الفلاسفة والمتكلمين ، ربما لأن الفلسفة في حد ذاتها نظرة إلى العالم ، وإن تحديد موقف من هذه المشكلة يمثل الغاية الأساسية لأي عمل فلسفي ولأن أية حضارة لابد من أن تمتلك تصوراً معيناً عن العالم تختص به دون غيرها من الحضارات الأخرى .. لقد أراد القرآن منذ البداية أن يعطي للانسان المسلم تصوراً مميزاً عن العالم ، ويحدد موقعه فيه ، وقد تمثل ذلك في الآيات (الكونية) الكثيرة التي حاول فيها القرآن أن يوجه أنظار المسلم إلى الكون والطبيعة وعلاقتهما بالخالق من جهة ، وعلاقة الإنسان بهما باعتباره الفاعل في الطبيعة من جهة أخرى .. ولكن هذه المشكلة اتخذت عند المتكلمين والفلاسفة طابع البحث النظري المنظم ، وعنوا بها عناية كبيرة ومحددة ، وتكاد ثلاثية (الله – العالم – الإنسان) أن تكون قاسماً مشتركاً في أعمالهم ، ولكن مع مراعاة التغاير في النظرة إليها كما سنرى.

ولتصّور العالم عند مفكري المسلمين مستويان : الأول ميتافيزيقي يتناول العلاقة بين الله والعالم ، والثاني فيزيقي يشرح مفهوم العالم على اعتبار أنه " كل ما سوى الله من الموجودات " فيركز على فكرة الطبيعة والعلاقات والقوانين السببية التي تحكمها ، ويركز على الإنسان : هل هو حر مختار في أفعاله أم لا ؟

فعلى المستوى الميتافيزيقي ارتبط تصور العالم عند الفلاسفة والمتكلمين بتصورهم للألوهية ، وكان البحث في الله هو المدخل الضروري لبحثهم في العالم ، وكان تصور العلاقة أو إثبات المفارقة بين الإثنين هو الأساس الذي بنوا عليه مذاهبهم الدينية والفلسفية ، لذا لم يكن من قبيل الصدفة أن تكون مشكلة القدم والحدوث على رأس المشاكل التي اهتم بها فلاسفة الإسلام ومفكروه عموماً ، لأن الموقف منه يعني بالدرجة

الأولى الموقف من العالم ، هل هو أزلي أم مخلوق ؟ وهل يحكمه قانون السببية أم أنه يخضع لتدخل المشيئة الإلهية ؟ وكذلك يعني أيضاً موقفاً من ا لله وعلاقته بالعالم ، ومدى تأثيره فيه .. لقد ميز المتكلمون بين الأشياء القديمة والأشياء الحادثة ، فكان القديم عند المتكلمين بشكل عام صفة اختصّ بها ا لله وحده ، وأمّا العالم فهو حادث ، وتلك هي صفته الجوهرية التي تتفرع منها بقية الصفات الأخرى ، وعلى أساس هذه التفرقة بين القديم والحديث أقام المتكلمون برهانهم الرئيسي على وجود ا لله كما سنرى .. أما القديم عند الفلاسفة فمفهوم يمكن أن ينطبق على ا لله وعلى العالم كله ، ولكن بمعنيين متفارقين .. فا لله قديم قدماً ذاتياً ، أي أنه لا أول لوجوده وهو علة ذاته ، بينما العالم قديم قدماً زمانياً ، أي لا أول لزمانه وهو معلول ، وسنرى تفصيل ذلك فيما بعد ..وكانت تلك التفرقة بين الموجودات القديمة ، والموجودات الحديثة أساساً للفكرة الثنائية والتقابل بين ا لله والعالم ، بين القديم والحديث ، بين اللامتناهي والمتناهي عند الفلاسفة والمتكلمين .. فقد نفى هؤلاء أية مشابهة بين ا لله والعالم ، وذلك فيما سمّيّ بمبدأ التنزيه ، أي تنزيه ا لله من صفات المخلوقات ولقد غالى بعضهم ، كالمعتزلة في هذا التنزيه ، وأنكروا كل علاقة بين ا لله والعالم سوى علاقة الوجود ، على حين حاول البعض الآخر ، كالفارابي وابن سينا إيجاد نوع من العلاقة عن طريق نظرية الفيض مثلاً .. أما المستوى الفيزيقي للعالم فقد اهتم به الفلاسفة والمتكلمون اهتماماً كبيراً لا يقل عن اهتمامهم بالمستوى الأول فتناوله المعتزلة من خلال نظريتهم في الوجود والعدم ، والجوهر والعرض ، وقانون السببية ، كما تناوله الأشاعرة من خلال نظرية الجزء الذي لا يتجزأ ، والجوهر والعرض ، ونقد قانون السببية بينما تناوله الفلاسفة كابن سينا مثلاً من خلال مفاهيم الزمان والمكان والحركة والمتحرك ونظرية العلة .. وقد ترتب على هذا المستوى الفيزيقي رؤية الإنسان ، وهل يحكم قانون السببية أفعاله أم لا ؟ وهل هو فاعلها الأصلي وهو مسؤول عنها ، أم أنها مقدرة وهو مجبور عليها ؟ وهو ما سمي في العصر الحديث بمشكلة الحرية .. وسنجد أن هناك حواراً بين هذه المستويات في العالم يمكن أن نخرج منه بنتائج هامة ..

المنهاج:

في إطار هذه المشكلة الهامة في تاريخ الفلسفة والفكر الإسلامي بشكل عام .. نستطيع أن نحدد رؤيتين أو تيارين متوازيين : الأول هو تيار القائلين بحدوث العالم ويضم المتكلمين عموماً بشيء من التفاوت يتعلق بالمعتزلة ، والثاني يوازيه وهو تيار القائلين بقدم العالم حسب فهمهم الخاص لهذا القدم ، ويضم الفلاسفة كافة ، باستثناء الكندي وقد يبدو للوهلة الأولى أنّ هناك تناقضاً تاماً بين التيارين ، غير أنّ محاولة جادة للتركيب بينهما انطلقت من الأسس المشتركة لكل منهما : فجمعت ، أو حاولت الجمع بين القديم والحديث ، والواحد والكثير ، والمفارق والإنسان .. وقد ابتدأت هذه المحاولة عند أبي نصر الفارابي (٣٣٩هـ) ، وتعمقت عند ابن سينا (٣٧٠-٤٢٩ هـ)(٩٨٠-١٠٣٧)م وتبلورت لدى أبي الوليد ابن رشد (٥٢٠-٥٩٥ هـ) (١١٢٦-١١٩٨م) فالبرغم من اعتراف هؤلاء بالثنائية المتقابلة ، والمفارقة الكاملة بين ا لله والعالم ، فإنهم حاولوا التخفيف من حدة ذلك التقابل وتلك المفارقة من أجل التقريب بين ا لله والعالم من جهة ، وبين ا لله والإنسان من جهة أخرى ، بل وإلغاء الثنائية نهائياً في نوع من وحدة الوجود ، ولكنها وحدة وجود عقلية لا مادية ، وحدة بين العاقل والمعقولات .. فنظرية ابن سينا في القدم الذاتي والزماني ، والحدوث الذاتي والزماني ،ونظرية ابن رشد في الموقف المتوازن بين أزلية العالم وحدوثه ، هما في الحقيقة محاولتان يكملان بعضهما للتركيب بين ما يبدو متناقضاً ، والجمع بين ما يبدو متأخراً وهذا هو الأساس الفكري للحضارة الإسلامية التي قامت على نوع من التوازنات الدقيقة في كل شأن من شؤونها ، ولم تلغ طرفاً لحساب طرف آخر .. وقد آثرنا هذا المنهج لعدة أسباب هي :

١- لأنه يضع هذه المشكلة التي شغلت حيزاً واسعاً من أبحاث الإسلاميين على اختلاف مدارسهم داخل أطر رئيسية تركز على ما هو كلي ولا تهمل ما هو جزئي ولا سيما أن أبحاثهم تلك كانت على درجة من الضخامة والدقة بحيث تهدد كل باحث فيها أن يبقى أسيراً للنظرة الجزئية أو السير دونما منهج ..

٢- يتيح هذا المنهج استخدام طريقي التحليل والتركيب للخروج بالنتائج المرجوة من هذا البحث ..

٣- يتسم هذا المنهج بالشمولية ، حيث يغطي مساحة واسعة في الفكر الإسلامي ويتناول الفلسفة الإسلامية بمعناها الواسع الذي يشمل الفلسفة وعلم الكلام ولا يقتصر على موضوع بعينه في مدرسة بعينها ، وهو ما وقع فيه أغلب الباحثين في هذا المضمار ، وإنما يأخذ مقاطع تشريحية للفكر الإسلامي بشكل عام ، لأن العملية الحضارية في حقيقتها مترابطة ومتشابكة ، وليس فيها هذا الفصل التعسفي الذي نراه في كتابات الباحثين ..

وأرجو أن يكون هذا الكتاب خطوة في الطريق الصحيح لفهم تراثنا الفلسفي ، وإضاءة جوانبه ، وتحليل نصوصه التي قد تستعصي على الكثيرين ، بغية الخروج بنتائج تساعدنا على حل جملة من مشكلاتنا الفكرية الدقيقة وربطها بالهدف الحضاري العام الذي نسعى إليه .

والله المسدد للصواب

- الفصل الأول -

الطبيعيات الإلهية

(تصور العالم عند المعتزلة)



١ – ثنائية القديم والحديث :

لقد ميز المعتزلة بوضوح بين القديم والحديث ، ويذكر القاضي عبد الجبار (٣٢٤-٤١٦هـ)(٩٣٥-١٠٢٥م) وهو من أقطاب الاعتزال ، أن للمصطلح القديم جانبين : أحدهما لغوي والآخر كلامي ، فالقديم في اللغة هو ما تقادم وجوده ، ولهذا يقال : بناء قديم ، ورسم قديم ، ولكن هذا المصطلح اتخذ عن المتكلمين صورة أخرى ، وأصبح معناه ! الذي لا أول لوجوده، والله هو الذي لا أول لوجوده ، ولذلك وصف الله بأنه القديم(١) وأشار (الجويني) إلى أن المتأخرين من المعتزلة ذهبوا إلى أن القديم هو الإله ، وأول من أحدث ذلك (الجبائي) (٢٣٥-٣٠٣هـ)(٨٤٩-٩١٤م)(٢) ومنها أصبح مصطلح القديم مرادفاً لله عند المتكلمين عموماً.. أمّا الحديث فهو ما يكون مسبوقاً بالعدم زمانياً ، وهوالعالم عند المعتزلة وبقية المتكلمين لأن الحدوث نوعان: حدوث زماني ، وهو كون الشيء مسبوقاً بالعدم سبقاً زمانياً ، وحدوث ذاتي وهو كون الشيء مفتقراً في وجوده إلى الغير، وهو أعم مطلقاً من الحدوث الزماني (٣) وقد تبنى الفلاسفة المسلمون ، كما سنرى الحديث الذاتي للعالم ، أما المتكلمون ،

---

١ – القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص١٨١ ، تحقيق د. عبد الكريم عثمان ، القاهرة :١٩٦٥

٢ – الجويني : الشامل في أصول الدين ص ٢٥٢ ، الإسكندرية : ١٩٦٩ ، وقد أنكرت (المعمرلاية) من المعتزلة وصف الله بالقدم لأنه يدل على التقدم الزماني والله ليس بزماني، انظر الأشعري : مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ٢٠١ وانظر الجرجاني : التعريفات ص ٢٣٨.

٣ – الجرجاني : التعريفات ص ١١٤ نشرة فلوجل بيروت ١٩٦٩ .

بمن فيهم المعتزلة فلقد تبنوا ما سمي بالحدوث الزماني ومن هنا كان الحدوث عند المتكلمين أهم خصائص العالم ، بينما القديم أهم صفات الله ، وإن لم يكن هو الله ذاته ..

لقد ميز المعتزلة ، كما قلنا بين الإله المفارق وبين العالم تمييزاً شديداً ، وتجلى ذلك التمييز في مبدأ التوحيد والتنزه الذي آمنوا فيه بقوة .. فقد نفوا الصفات عن الله حتى لا يؤدي إسنادها له ، إلى تعدد القدماء وإبطال مبدأ الوحدانية الذي يتمسكون به ، وكذلك نزهوا الله عن صفات المحدثات انطلاقاً من الآية القرآنية " ليس كمثله شيء " (٤) أما الآيات التي وجد فيها تشبيه بالمخلوقات فقد أولوها بما ينفي ذلك التشبيه . لقد أثبت المعتزلة القدم لله تعالى واعتبروه أحض وصف لذاته ، ولكنهم نفوا الصفات القديمة أصلاً ، فقالوا : هو عالم بذاته ، قادر بذاته ، حي بذاته .

هي صفات قديمة ومعانٍ قائمة به ، لأن لو شاركته الصفات في القدم الذي هو أخص الوصف لشاركته في الألوهية (٥) وعلى الضد من أهل السلف والأشاعرة أيضاً ، فقد اتفق المعتزلة على نفي رؤية الله تعالى بالأبصار يوم القيامة ، ونفي التشبيه عنه من كل وجه ، جهةً ، ومكاناً ، وصورةً ، وجسماً ، وتحيزاً ، وانتقالاً ، وزوالاً ، وتغيراً ، وتأثراً ، وأوجبوا تأويل الآيات المتشابهة فيها ، وسموا هذا النمط توحيداً ، ومن هنا فقد سمّوا أصحاب العدل والتوحيد(٦) والصفات عند المعتزلة على نوعين: صفات ذاتية وهي الموجود نفسه ، أما كما لو قيل إن الله جوهره ، أي مسلوب عنه الكون في موضوع ، وإما مع مسلب كما لو قيل إن الله

---

٤ : الشورى "١١"
٥ : الشهرستاني: الملل و النحل ج١ ص ٤٤ القاهرة ١٩٦٨
٦ : المصدر السابق ص ٤٥

واحد ، أي مسلوب عنه القسمة بالكم ، أو بالقول أو بالشريك ، فهي اعتبارات مختلفة لا توجب مغايرة ولا كثرة ، وصفات فعلية أو إيجابية كالإرادة والتعلم والقدرة وغيرها ..

ولقد أثبت المعتزلة أن لله صفات السلب والذات ونفوا عنه صفات الفعل أوالإيجاب وردوها إلى السلب . وكان (أبو الهذيل العلاف (٢٣٥هـ) (٧٥٢-٨٤٩م) يقول : إذا قلت إن الله عالم أثبت له علماً هو الله ونفيت عنه جهلاً، ودللت على معلوم كان أو يكون، وإذا قلت : قادر نفيت عن الله عجزاً وأثبت له قدرة هي الله سبحانه ودللت علىمقدرة ، وإذا قلت الله حي أثبت له حياة وهي الله ونفيت عن الله موتاً (٧)وإلى مثل ذلك ذهب النظام (٢٣هـ) (٨٤٥م) حين قال : معنى قولي عالم إثبات ذاته ونفي الجهل عنه، ومعنى قولي قادر إثبات ذاته ونفي العجز عنه ، ومعنى قولي حي إثبات ذاته ونفي الموت عنه ، وكذلك في سائر صفات الذات على الترتيب (٨) بمعنى آخر اقتصر المعتزلة على عكس الأشاعرة مثلاً في موضوع الصفات على السلب إمعاناً منهم في التوحيد والتنزيه ، فكانت صفات الله عندهم عين ذاته ، وليست شيئاً زائداً على الذات ، لأن هذا يوجب التعدد في القديم وهو محال ، ولذا فالله عند أبي الهذيل : عالم بعلم هوهو ، وقادر بقدرة هي هو، وحي بحياة هي هو ، وكذلك الحال في مسمعه وبصره وقدمه وعزته وعظمته وجلاله وكبريائه وفي سائر صفاته لذاته (٩) وكما وحّد المعتزلة بين الصفات والذات إيماناً منهم بالتوحيد المطلق .. فانهم نفوا عن الباري أية مشابهة مع العالم ، كما نزهوه عن الزمان والمكان والحركة وبذلك مضوا بالمفارقة والثنائية بين الله والعالم

---

٧ : الأشعري : مقالات الإسلامين ج ١ ص ٢٤٧ طبعة ثانية القاهرة ١٩٦٨

٨ : نفس المصدر ص ٢٤٧

٩ : المصدر السابق ص ٢٤٥

إلى أقصى مدى يمكن أن تبلغه ، وإذا كان ثمة تشابه بينهما فهو في الوجود فقط وليس في الماهية(١٠)

ولكن هل توجد ثمة علاقة بين الكائن الضروري (الله) وبين العالم؟ وبالتحديد بين إرادة الله المعبر عنها بالخلق والأمر والنهي والكلام من جهة ، وبين العالم الحديث من جهة أخرى ؟. أو بمعنى آخر كيف يتقابل اللامتناهي (الله) مع المتناهي (العالم)؟.. إن النتائج المنطقية لمذهب المعتزلة تظهر أن لا علاقة ولكن واقع الحال غير ذلك ، لأنه توجد علاقة وثيقة بين الله الخالق وبين مخلوقاته التي تشكل العالم في مجموعها ، خاصة فيما يتعلق بموضوع الإرادة، وهل أن الله أراد العالم بإرادة قديمة أم بإرادة حديثة ؟.. لقد حل بعض المعتزلة هذه المشكلة بالقول بإرادة حادثة تقابل الموضوع الحديث ، أي العالم المخلوق ، ورفض البعض الآخر القول بإرادة حادثة فيه تعالى متمسكين بالقول ، بأن الله كامل ولا تغير فيه ابداً .. وقالوا إن موضوع إرادته يتحقق في الزمان، بينما الإرادة ذاتها قديمة ، ويظهر أنه حتى من قال من المعتزلة بإرادة حديثة كان يشاطر هذا الرأي الثاني أيضاً ، ولم يتكلم بالحدوث إلا فيما يتعلق بموضوع الإرادة ، فتكون الإرادة قديمة وموضوعها حادثاً ، أي متحققاً في الزمان (١١) أي أن العالم هو موضوع الإرادة أو محلها، ويمكن أن يكون حادثاً ، أما الإرادة الإلهية ذاتها فهي قديمة ، ولكن بشكل لا يؤدي إلى تعدد في الذات الإلهية .. وقد ذهب البعض إلى أن السبب الذي أدى بالمعتزلة إلى فهم التوحيد على هذه الصورة التي تنفي كل الصفات وتردها جميعاً إلى الله هو محاولتهم تجنب المذهب الحلولي وكل

---

١٠ : د : ألبير نادر : فلسفة المعتزلة ج ١ ص ١٢٥ الإسكندرية ١٩٥٠.
١١ د. ألبير نادر : فلسفة المعتزلة ج١ص١٢٥

تشبيه من جهة ، وإثبات علاقة واحدة بين الله والعالم هي علاقة الوجود (١٢) وقد يكون هذا صحيحاً ، ولكننا نرى أن السبب الرئيسي لموقف المعتزلة من التوحيد هو إثبات المفارقة الكاملة بين الله والعالم ، وذلك لتأكيد وجود العالم الذي يخضع للقوانين وتحكمه السببية في مقابل الوجود الإلهي .. وكذلك لتأكيد الوجود الإنساني من خلال موقفهم الإيجابي من الحرية ومسؤولية الإنسان عن أفعاله كما سنرى ..

- الوجود والعدم :

للمعتزلة نظرية خاصة في (العدم) و (المعدومات) تلقي الضوء على تصورهم حول العالم، وعلى كثير من القضايا الفلسفية المتعلقة به ، ومنها مشكلة القدم والحدوث .. وهل العالم مخلوق من العدم بمعنى اللاشيء ، كما يذهب أكثر المتكلمين أم أنه مخلوق من (إمكان) أزلي كما سيذهب الفلاسفة المسلمون بعد ذلك .. يرى المعتزلة أن العدم ليس فكرة مجردة فارغة من أي مفهوم وإنما هو (شيء) ، والشيء هو ما يتصور أو يخبر عنه ، أي أن العدم أمر مقصور وماهية معقولة، بل هو أمر ثابت متحقق في الخارج ، أما المعدوم (الممكن) فله ذات وحقيقة وماهية .. والله لا يخلق ذاته ، وإنما يمنح الوجود لهذه الذات .. يقول الشهرستاني :" إن الشحام من المعتزلة أحدث القول بإن (المعدوم) شيء وذات وعين ، وأثبت له خصائص المتعلقات في الوجود مثل قيام العرض بالجوهر، وكونه عرضاً ولوناًو كونه سواداً وبياضاً وتابعه على ذلك أكثر

---

١٢ : نفس المصدر ص ١٢٦

المعتزلة " (١٣) ويقول فخر الدين الرازي :" زعم أبو يعقوب الشحام وأبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم وأبو الحسن الخياط وأبو عبد الله البصري وأبو اسحاق بن عياش والقاضي عبد الجبار بن أحمد وتلاميذه أن المعدومات الممكنة قبل دخولها في الوجود ذوات وأعيان وحقائق ، وأن تأثير الفاعل ليس جعلها ذوات بل في جعلها تلك الذوات موجودة .(١٤)

ويذكر ابن حزم : إن المعتزلة باستثناء هشام بن عمرو القوطي ، يقولون إن المعدوم شيء ، وقال الجاحظ : إن المعدوم جسم في حال عدمه، إلا أنه ليس متحركاً ولا ساكناً ولا مخلوقاً ولا محدثاً في حال عدمه (١٥) ويذكر (الجرجاني) رأى المعتزلة في أن العدم شيء " أي ثابت متقررمتحقق في الخارج منفضاً عن صفة الوجود والمعدومات الممكنة قبل وجودها ذوات وأعيان وحقائق ، وتأثير الفاعل في جعلها موجودة لا في كونها ذوات (١٦) ، بالعدم عند المعتزلة أقرب ما يكون إلى الوجود بالقوة التي لا يصبح وجوداً بالفعل إلا بفعل فاعل وهو الله..

وبما أن المعتزلة قد حرصواا دائماً على إثبات المفارقة الكاملة بين الله والعالم ، فإنهم نفوا بالتالي وجود أية مشابهة بين ماهية الله ، وماهية العالم ، وكيف يشبه اللامتناهي المتناهي؟ وكيف يصدر الناقص عن الكامل ؟.. وحتى يثبتوا ذلك فرقوا ، على ما يذكر الرازي بين الوجود والماهية ، " فإنهم اتفقوا على أن الممكنات ماهياتها غير وجودها "(١٧)

---

١٣ : الشهرستاني : نهاية الإقدام في علم الكلام ص ١٥١ ، نشرة : الفردجيوم اكسفورد لندن١٩٣٤ وانظر الشهرستاني أيضاً الملل والنحل ج ١ ص ٧٨

١٤ : فخر الدين الرازي : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص ٣٧ طبعة أولى مصر ١٣٢٣ هـ .

١٥ : ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل ج ٥ ص ٤٢ منشورات مكتبة المثنى ، بغداد.

١٦ الجرجاني : شرح (المؤلف) لعضد الدين الأيجي ج١ ص٣١١.استانبول ١٢٨٦هـ

١٧ الرازي: محصل ص٣٧

وبعد هذا التمييز بين الماهية والوجود فان الماهية شيء أو حقيقة معقولة قابلة للتحقق أو عدمه ، والله يمنح الوجود لهذه الماهية التي هي في حالة العدم فيكون العالم (١٨) وقد بقي المعتزلة أمناء لفكرة التوحيد والتنزيه ولمبدأ الثنائية والتفاعل بين الله والعالم .. وقد انعكست نظرية المعتزلة في العدم والمعدومات على تصورهم للخلق ، واختلفوا بذلك مع الأشاعرة الذين يرون :" أن الصانع خلق الأجسام والأعراض ابتداء لا من شيء ، وقالوا لم تكن الحوادث قبل حدوثها أشياء ولا أعياناً ولا جواهر ولا أعراض " (١٩) بينما الخلق عند المعتزلة هو ابتداء من شيء وهو العدم ، وهذا فارق رئيسي .. وبقدر ما اختلف المعتزلة مع متكلمي الأشاعرة في مسألة العدم والخلق ، فإنهم اقتربوا من الفلاسفة المسلمين كابن سينا وابن رشد ، لأن هؤلاء قالوا بما يشبه فكرة المعدوم عند المعتزلة وهي فكرة الممكن والإمكان .. وبذلك يلتقي المعتزلة مع الفلاسفة القائلين بقدم العالم حسب تصورهم الخاص لهذا القدم الذي يبعد به عن تصور أرسطو، هذا على الرغم من النقد الشديد الذي وجهه المعتزلة لفكرة القدم التي تبناها التيار المشائي في الفلسفة الإسلامية (٢٠) بل إننا سنجد لفكرة المعدومات لدى المعتزلة صدى في مذهب الصوفي الكبير محيى الدين بن عربي ونظريته في الأعيان الثابتة ..

---

١٨ : انظر د. أبا العلافيفي: الأعيان الثابتة في مذهب ابن عربي والمعدومات في مذهب المعتزلة ص ٢١٢ القاهرة ١٩٦٩

١٩ : البغدادي: أصول الدين ص ٧١ ج١ طبعة أولى استنبول ١٩٢٨

٢٠ انظر مثلاً البحث الهام الذي أفرده (القاضي عبد الجبار) في نقد فكرة قدم العالم ضمن كتاب (مشرح الأصول الخمسة) ص ١١٥، ص١١٨

٣- العالم الطبيعي :

آ- الجواهر والأعراض:

تنقسم الموجودات عند المعتزلة إلى جواهر وأعراض ،" فالممكن إما أن يكون موجوداً في الموضوع وهو العرض ، أولاً وهو الجوهـر " (٢١) ، والجوهر ما قام بنفسه وهو متقوم بذاته ، ومتعين بماهيــة ، أمـا العـرض فهـو مـا قـام بغيره ، فالجسم مثـلاً جوهـر واللـون عـرض .(٢٢) ويـرى (الجبائي): إن الجوهر ما إذا كان موجـوداً كـان حـاملاً للأعـراض ، كمـا يرى أن الجواهر جواهر بأنفسها ، وأنها تعلم جواهر قبل أن يكون (٢٣) . وعند المعتزلة توجد رابطة وثيقة بين الجوهر والعرض يمكن على أساسها رؤية الجوهر نفسها بواسطة رؤية العرض أو العكس ، ولهم في ذلك ثلاثة مواقف رئيسية هي (٢٤) :

١- الموقف القائل برؤية الأجسام والأعراض ، " بمعنى أن الأجسام تـرى وكذلك الحركات والسكون والألـوان والاجتمـاع والافـتراق ، والإنسـان يرى الحركة إذا رأى الشيء متحركاً ، ويرى السكون إذا رأى الشـيء ساكناً " وهذا رأي (أبي الهذيل) ووافقه عليه (الجبائي)..

٢- الموقف القائل باستحالة رؤيــة الأعـراض ، بـل رؤيــة الأجسـام، وهـذا موقـف (النظـام) الـذي اعتـبر جميـع الأعــراض أجســاماً باسـتثناء الحركة." فالأعراض محال أن ترى ، وانه لا عرض إلا الحركة "..

---

٢١ : (تجريد الأعتقاد) للطوسي وشرحه للعلاقة الحلبي ص ١٤٠ بيروت ١٩٧٩
٢٢ : المعجم الفلسفي ص ٦٤ ، مجمع اللغة العربية القاهرة ١٩٧٩
٢٣ : الأشعري : مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ٨
٢٤ : الأشعري : مقالات ج ٢ ص ٤٩ ، ص ٥١ وانظر د : ألبير نادر : فلسفة المعتزلة ج ١ ص ١٧٩ و ص ١٧٧ ..

٣- الموقف القائل برؤية الأعراض فقط دون رؤية الأجسام فقط ، وهذا هو موقف (معمر بن عباد) الذي قال " إنما تدرك أعراض الجسم ، أما الجسم فلا يجوز أن يدرك " وذلك أن (معمر) فصل عن الجسم ، وقال إن المحسوس هو العرض .

والأعراض لا يمكن أن تنقلب إلى أجسام أو العكس ، لأن الجواهر ثابتة ، والله خلق الجوهر جوهراً ، والعرض عرضاً وسيبقى ، بل أن (الجبائي) يرى " إن الله يعلم الشيء جوهراً قبل أن يخلقه ، وكذلك اللون يعلمه لوناً قبل أن يخلقه "(٢٥) . وربط هذه القضية بصفة العلم الإلهي يعني إضفاء صفة الثبات عليها ، لأن علم الله ثابت لا يتغير ، وبالتالي فإن الجواهر والأعراض ثابتة لا تتغير .. كل ذلك يؤدي إلى نتيجة هامة وهي أن المعتزلة يقيمون نظام العالم على أساس ثابت .. هذا الأساس هو ثبات الجواهر والأعراض التي يتشكل العالم من مجموعها من جهة ، وعلم الله بالمخلوقات وهو علم أزلي لم يزل ثابتاً من جهة أخرى ، وهذا الأساس هو الذي مهد لقولهم بمبدأ الحتمية وإيمانهم بالسببية في العالم الطبيعي (٢٦)..

<u>ب) قانون السببية :</u>

العالم عند المعتزلة يخضع لقانون السببية ، ولهذا فإن جميع الظواهر التي نراها في عالم الطبيعة ، مرتبطة ببعضها ارتباط أسباب بمسببات ، ولذلك نراهم قد ضيقوا نطاق الخوارق إن لم يكن قد ألغوها في أغلب الأحيان .. والسببية عندهم منها ما يخص الإنسان وقد بحثوها في نظرية الأفعال ، ومنها ما يخص عالم الطبيعة وقد بحثوها في الأفعال

---

٢٥ : الأشعري : مقالات ج ٢ ص ٢٨ ج ١
٢٦ : د. ألبير نادر : المصدر السابق ص ١٧٨

الصادرة عن غير الحي ، ولكن البحثين متداخلان ، " لأن المتكلمين تناولوا السببية الكونية من خلال بحثهم للسببية الإنسانية "(٢٧) وأفعال الإنسان تنقسم إلى قسمين : أفعال مباشرة ، وهي ما صدرت عن الفاعل رأساً وبدون واسطة كحركة اليد ، وأفعال متولدة وهي " أن يحصل الفعل عن فاعله بتوسط فعل آخر كحركة المفتاح بحركة اليد "(٢٨) وقد ذهب (الإسكافي) إلى أن (الفعل المباشر) هو ما اقترن بالعزم والقصد والإرادة، أما (المتوسط) " فهو الذي يتهيأ وقوعه على الخطأ دون القصد إليه والإرادة "(٢٩) فشرط الإرادة عند الإسكافي هو الذي يميز الفعل المباشر عن الفعل المتولد وهو أمر هام ، لكنه ليس نهائياً ، لأن الفعل المتولد لا يخلو أحياناً من القصد والارادة، كما أنه اغفل الفارق الرئيسي بين المباشر والمتولد ،وهو وجود الواسطة في الثاني وانعدامها في الأول..

والتولد عند المعتزلة هو في حقيقته مبحث السببية ، ويوضح ابن حزم ذلك بقوله : " تنازع المتكلمون في معنى عبروا عنه بالتولد ، وهو أنهم اختلفوا في من رمى سهماً فجرح إنساناً أو غيره ، وفي حرق النار وتبريد الثلج وسائر الآثار الظاهرة من الجمادات ، فقالت طائفة : ما تولد من ذلك عن فعل إنسان أو حي هو فعل إنسان أو حي هو فعل الإنسان والحي ، واختلفوا فيما تولد من غير حي ، فقالت طائفة هو فعل الله ، وقالت طائفة : ما تولد من غير حي فهو فعل الطبيعة ، وقال آخرون كل ذلك فعل الله عز وجل (٣٠) ، والقائلون إن الأفعال المتولدة عن غير

---

٢٧ : د : محمد عمارة : المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية ، ص ١٥٠ بيروت ١٩٧٢

٢٨ : الجرجاني : التعريفات ص ٧٢ و ص ٢٠٧ أيضا التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون ج ١ ص ١٢ طبعة كلكتا ، الهند ، ١٨٦٢ .

٢٩ : الأشعري : مقالات ج ٢ ص ٩٣

٣٠ : ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل ج ٥ ص ٥٩

الحي هي من فعل الطبيعة هم (أصحاب الطبائع) من المعتزلة الذين يشكلون تياراً هاماً وقوياً داخل مدرسة الاعتزال ، فهم يرون " أن للأجسام طبائع بها تتهيأ أن نفعل فيها ، وبها ما يفعله الحي القادر بقدرته ، ففي الحنطة خاصية وأنه لا يجوز أن ينبت عنها الشعير ما دامت الطبيعة والخاصية فيها ، وأن نطفة الحيوان لا يجوز أن يخلق الله منها حيواناً آخر (٣١) وفي هذا النص إشارة واضحة إلى تقرير الخصائص الثابتة للموجودات الطبيعية ، والتي لا يمكن أن تتخلى عنها إلا وتصبح موجوداً ذا طبيعة مختلفة وفيه إشارة أيضاً لمبدأ الحتمية ، وليس الجبرية ، لأن القوانين التي تسير وفقها الأجسام موجودة في الأجسام ذاتها ، ولم تهبط عليها من قوى خارجية عنها كما يذهب الجبريون .. ويرى (معمر بن عباد) وهو من أشهر الطبائعيين ، " أن المتولدات (أي الأفعال المتولدة) وما يحل في الأجسام من حركة وسكون ولون وطعم ورائحة وحرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة فهو فعل للجسم الذي حل فيه بطبعه ، وأن الحياة فعل الحي ، والقدرة فعل القادر ، والموت فعل الميت (٣٢) .

أي أن أصحاب الطبائع يقيمون وزناً كبيراً لتأثير القوانين الموضوعية في العالم وخاصة قانون السببية الذي يحكم كل ظواهر الوجود والكون ، والذي يرقى إلى نوع من الحتمية التي يخضع لها العالم، ثم إن التغيرات الصادرة عن الأجسام لابد أن تكون متسقة مع ما طبيعتها من خصائص ذاتية ، يسمونها (الطباع) ، وما يترتب على تلك الخصائص من قوانين علمية لا يمكن أن تحيد عنها ، بخلاف ما سنراه عند الأشاعرة الذين ينكرون أن تكون الظواهر الطبيعية والتغيرات التي

---

٣١ : النيابوري : المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين ص ١٣٣
تحقيق : د . معن زيادة ، د . رضوان السيد ، معهد الإنماء العربي ، طرابلس ١٩٧٩
٣٢ : الأشعري : مقالات ج٢ ص ٩٠ .

تطرأ على الأجسام محكومة بقانون السببية ، لذا يمكن أن يصدر عن المادة خلاف ما في طبيعتها ، وتحدث العلة ولا يحدث المعلوم وهكذا .. والمطبوع عند المعتزلة الطبائعيين هو الأجسام المحدثة ، وهي الأجسام التي تشكل مجموع العالم الطبيعي ، وهي التي لا يصدر عنها إلا جنس واحد من الأفعال ، فلا يكون من النار مثلاً تسخين وتبريد ، أما الله سبحانه فهو ليس بجسم طبيعي ، ولذا فهو غير مطبوع على أعماله ، وهولم يفعل العالم بطباعه بل خلقه بمجرد حريته أما الانسان فان حريته تدل علىأنه غير مطبوع على أعماله وأن حريته تفوق حرية الأجسام ، لأن الإنسان في إمكانه أن يفعل الشيء وضده ، بينما لا تقدر الأجسام إلا على فعل واحد لأنها خاضعة لمبدأ الحتمية (٣٣) يقول (الخياط) مشيراً إلى هذه القضية الهامة : " وهل المطبوع عند تمامه إلا الأجسام المتعلقة المحدثة ؟ فأما القديم الذي ليس بجسم فسبحانه وتعالى عن ذلك علواً كبيراً ، وشيء آخر وهو أن المطبوع على أفعاله عند أصحاب فعل الطباع هوالذي لا يكون منه إلا جنس واحد من الأفعال كالنار التي لا يكون منها إلا التسخين والثلج الذي لا يكون منه إلا التبريد ، وأما من تكون منه الأشياء المختلفة فهو المختار لأفعاله لا المطبوع عليها (٣٤) . وإلى مثل ذلك ذهب (النظام) حين قال : " إن الجنس الواحد لا يكون منه عملان مختلفان ، كما لا يكون من النار تسخين وتبريد ولا من الثلج تسخين وتبريد (٣٥) .

---

٣٣ : البيرنادر : فلسفة المعتزلة ج ١ ص ١٤٨ - ص ١٤٩

٣٤ : الخياط : كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد ص ٢٤ نشرة : نيبرج ، القاهرة ١٩٢٥

٣٥ : البغدادي : الفرق بين الفرق ص ١٢ وص ١٢٢ مطبعة المعارف مصر ١٩١٠

وتلك قضية هامة عند أصحاب الطبائع ، فهم وأن قالوا بالحتمية والضرورة ، فأنهما لا يسريان إلا على العالم الطبيعي الذي يقيد دائماً بفعل من جنس واحد يصدر عنه .. أما الإنسان فهو غير مطبوع على أفعاله لأنه حر مختار يمكنه أن يفعل الشيء ونقيضه ، ولذا بقي الطبائعيون أوفياء للمبدأ الأساسي عند المعتزلة ، وهو الحرية الإنسانية ، ومسؤولية الإنسان عن أفعاله ، فلا تناقض في موقفهم مع الأصول العامة للإعتزال ، ولا تردد عندهم بين جبر واختيار .. ويعتبر (إبراهيم النظّام) نموذجاً جيداً للقائلين بالحتمية .. وبفاعلية الطبيعة وخضوع العالم لقانون شامل ، ولذا أشار الشهرستاني إلى " أن النظّام يميل إلى تقرير مذاهب الفلاسفة الطبيعيين دون الإلهيين " (٣٦) والحقيقة أن فكر النظّام يؤكد هذا القول ، حيث نجد مباحثه فيما عدا ذات الله ، مشبعة بآراء طبيعية ، ومعظمها يدور حول أمور مادية محسوسة ، بل أنه يجسم بعض الموجودات الروحانية كالنفس التي يعتبرها " جسماً لطيفاً مشابكاً للبدن ، مداخلاً بأجزائه مداخلة المائية في الورد " (٣٧) وتأكيداً لمذهبه الحسي هذا فقد ذهب إلى " أن الألوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة والأصوات والآلام أجسام لطيفة (٣٨) بل يحكى عنه أنه قال : إن الخواطر أجسام ، ولذا فهو ينكر الأمور المجردة من الحس " فالطول عنده هو الطويل ، والعرض هو العريض والخلق هو الشيء المخلوق ، والابتداء هو المبتدأ ، والإرادة هي المراد " (٣٩) لكننا يجب أن نشير هنا إلى أن هذه النزعة الحسية ، وإنكار الصفات الذهنية عند النظّام هي في العالم الطبيعي

---

٣٦ : الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ٥٦

٣٧ : انظر د. محمد عبد الهادي أبو ريده : إبراهيم النظّام وآراؤه الكلامية الفلسفية ص ٤٧ القاهرة ١٩٤٦ . أيضاً الشهرستاني نفس المصدر ص ٥٥

٣٨ : الأشعري : مقالات ج ٢ ص ٨٩

٣٩ : أبو ريده : المصدر السابق ص ٤٨

فحسب، أما في ما بعد الطبيعة فهو موحد مؤمن ، وينزه الله عن جميع صفات المخلوقات .

ومذهب النظّام جوهره الحركة ، فكل شي في هذا العالم في حركة دائمة ، وأفعال الإنسان كلها حركات ، والأعراض ترتد إلى عرض واحد هو الحركة ، والعلوم والإرادات حركات للنفس ، بل حتى السكون هو في حقيقته حركة ، لأنه يعني تحرك الشيء في المكان وقتين ! ولذا فإن مذهبه يشبه من هذه الناحية مذهب هيرقليطس ، القائل بأن كل شيء في حركة (٤٠) لكن بالرغم من النزعة الطبيعية عند النظّام ، وإيمانه بمبدأ الحتمية ، فإنه يرى أن تلك الحتمية مكتسبة من الله سبحانه ، لأنه " طبع الحجر طبعا و خلقه خلقة إذا دفعته اندفع، وإذا بلغت قوة الدفع مبلغها عاد الحجر إلى مكانه طبعاً " (٤١) ، وربما كان هذا السبب الذي أدى به إلى القول بوجود علة خارقة للطبيعة ، وبإمكانية خرق القوانين السائدة في هذا العالم عن طريق قهر الأجسام فتغير من (طباعها) التي كانت عليها ، حيث ينقل عنه (الخياط) قوله بإمكان " أن يفارق الشكل شكله الذي من طباعه الاتصال به ، إذا قهر على ذلك ومنع منه كما يمنع الحجر من الإنحدار والماء من السيلان والنار من التلهب والارتفاع (٤٢) وقد يستنتج من موقف النظّام هذا نوعاً من (الجبرية) التي دفعت بعض دارسيه إلى الظن بأنه يلغي أصلاً من أكبر أصول المعتزلة (٤٣) غير أننا يجب أن نعلم أن التوحيد ركن أساسي بنى عليه النظّام وغيره من المعتزلة آراءهم،

٤٠ : انظر د. عبد الرحمن بدوي : مذهب الإسلاميين ، ج ١ ص ٢٣٤ طبعة أولى ، دار العلم للملايين بيروت ١٩٧١ ، أيضاً الأشعري : مقالات ج ٢ ص ٨٨ ، والشهرستاني : المصدر السابق ص ٥٥

٤١ : الشهرستاني : نفس المصدر ص ٥٥

٤٢ : الخياط : كتاب الانتصار ص ٤٥

٤٣ : د . عبد الهادي أبو ريده : إبراهيم النظّام ص ١١٣

فهم وأن قالوا بفعل الطبيعة وبالخصائص الذاتية أو الطباع الموجودة في الأشياء ، وبقانون السببية الذي يحكم الظواهر الطبيعية ، فإنهم جعلوا الله علة أولى للمخلوقات أو علة العلل .. وحاولوا التوفيق بين قولهم بالسببية الإلهية فيما هو فعل الله ، وبين قولهم بالسببية الكونية والإنسانية فيما هو فعل للطبيعة والإنسان (٤٤) ، وقد يكون قهر الأشياء وخرق القوانين الطبيعية ، التي تحدث عنها النظّام ، متعلقة بالأشياء فيما لو خرجت عن نطاق هذا العالم ، فتخضع لقوانينها الأولية التي كانت تعمل بمقتضاها قبل وجودها في هذا العالم ، أي القوانين الخاصة في حالة العدم ، أما في إطار هذا العالم فكل علة طبيعية تعمل بمقتضى قانون حتمي (٤٥) وآراء النظّام السابقة ترجح هذا الرأي ..

---

٤٤ : انظر د . ألبير نادر المصدر السابق ص ٢٠٩ أيضاً : د. محمد عمارة : المعتزلة ومشكلة الحرية ص ١١٥

٤٥ : د. ألبير نادر : نفس المصدر ص ٢٢



الفصل الثاني

العالم الحديث

(تصور العالم عند الأشاعرة)



تمهيد :

حدوث العالم هو المشكلة الرئيسية التي شغلت متكلمي الأشاعرة ، وعلى أساسها قامت تصوراتهم في الطبيعة وما بعد الطبيعة والإنسان ، ولذا كان إثبات أن جميع الموجودات حادثة هو القضية الرئيسية التي لابد لهم أن يحسمونها قبل عرض تصورهم حول العالم .(٤٦) فهذه القضية لا تتعلق عندهم بمشكلة الخلق فحسب ، بل تترتب عليها نتائج خطيرة تتفق ، أو هكذا رأوا ، مع التصور الديني للعالم ، هذا التصور يخلص في نتائجه إلى إثبات أن العالم عرضي وغير جوهري ، لأن مركز الوجود في الله ، أو في ما بعد الطبيعة ، ولذا نراهم مثلاً قد عارضوا فكرة السببية ، سواء كانت سببية (كونية) تتعلق بالأسباب ونتائجها في العالم ، ام سببية (إنسانية) تتعلق بالإنسان ومسؤوليته عن أفعاله ، وكذلك قالوا : إن العالم يمكن ان يحتل من الفراغ غير المكان الذي يوجد فيه ، وإن الله يمكن أن يخلق عالماً أفضل منه ، خلافاً لما ذهبت إليه المعتزلة والفلاسفة المسلمون، وعلى الرغم من أن المعتزلة قالوا بحدوث العالم ، وهاجموا القائلين بالقدم كما فعل القاضي عبد الجبار في (شرح الأصول الخمسة) مثلاً ، فقد كان لهم تصورهم الخاص للحدوث وللخلق من عدم ، لأن نظريتهم في العدم التي عرضناها فيما سبق تعني أنه (شيء) ، وأن

---

٤٦ : انظر على سبيل المثال : كتاب (التمهيد) للباقلاني ص ٤١ و ص ٤٤ ، و(الشامل في أصول الدين) للجويني ص ١٢٣ وما بعدها و ص ٢١ وما بعدها أيضاً (نهاية الأقدام) للشهرستاني ص ٥ وما بعدها ..

(المعدومات) ذوات وأعيان وحقائق ، وهذا يقلب نظرية الحدوث الكلامية من أساسها ، لأنه يضع أصلاً خلق منه العالم ، ويكاد يكون قريباً من التصور الفلسفي الذي يمثله الفارابي وابن سينا وابن رشد ..

و إذا أضفنا إلى ذلك إيمان المعتزلة بمبدأ السببية في العالم ، وإيمان قسم كبير منهم بنظرية الطبائع وهي الخصائص الثابتة التي تمارس من خلالها الأشياء والموجودات أفعالها دونما تدخل من أي قوة خارجية أخرى غير القوانين الكامنة في تلك الأشياء . سنرى إلى أي حد يختلف تصور المعتزلة عن تصور غيرهم من المتكلمين ، لذا فإننا نرى أن خير من يمثل رؤية العالم الحادث بالصورة التي جاءت عليها عند المتكلمين هم الأشاعرة ، ومن جرى مجراهم كالغزالي ، وهو ما نستعرضه الآن ذاكرين ما يترتب عليه من تصورات في الطبيعة والإنسان ..

١ – مشكلة الألوهية :

يرتبط تصور العالم عند الأشاعرة ارتباطاً وثيقاً بتصورهم للألوهية ، ولذا فإن تحقيق ماهية الألوهية عندهم سليقي الضوء على ماهية العالم ، و يمكن إجمال تصورهم للألوهية في النقاط الرئيسية التالية :

١ – الله تعالى واحد لا شريك له ، وهو موصوف بنوعين من الصفات : صفات الذات وصفات الفعل ، وصفات الذات هي التي لم يزل ولا يزال موصوفاً بها ، مثل : الحياة ، والعلم ، والقدرة ، والسمع ، والبصر ، والإرادة ، والبقاء ، وصفات الفعل وهي الدالة على أفعاله تعالى، مثل الخلق ، والرزق ، والعدل ، والإحسان ، والتفضيل ،

والإنعام، والثواب ، والعقاب ، وكل صفة كان موجوداً قبل فعله لها ، (٤٧) وهذه الصفات ليست (عين الذات) كما ذهب أكثر المعتزلة ، ولا هي (أحوال) للذات كما ذهب (أبو هاشم) ، بل هي كما ذهب الأشعري " أزلية قائمة بذاته تعالى لا يقال هي ، هو ، ولا هي غيره " (٤٨) وهذه طرق ذهب إليها المعتزلة والفلاسفة لنفي الصفات اما بالتوحيد بينها وبين الذات أو بردها إلى السلب ، بمعنى أنه عالم مثلاً أنه ليس بجاهل ، ومعنى أنه قادر أنه ليس بعاجز ، ومعنى أنه حي أنه ليس بميت وهكذا (٤٩) فالصفات عند أبي الحسن الأشعري (٢٦٠-٣٣٠ هـ) ، (٨٧٣ - ٩٤١م) ، قائمة في الذات الإلهية ، ولذا فالباري " عالِم بعلم ، قادر بقدرة ، حي بحياة ، مريد بإرادة ، متكلم بكلام ، سميع بسمع ، بصير ببصر " (٥٠) ..

وحجة الاشاعرة في هذا أن نفي الصفات عن الله يؤدي إلى التعطيل، أي تعطيل الذات الإلهية عن أفعالها ، فما معنى أن يكون الله عالماً من غير العلم ، أو قادراً من غير القدرة ، أو حياً من غير الحياة ؟ ولو كان الله ، فيما لم يزل ، غير حي ، ولا عالم ، ولا قادر ، ولا سميع، ولا بصير ، ولا متكلم ، ولا مريد ، لكان لم يزل ميتاً ، عاجزاً ، أخرس ، ساكناً ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً (٥١) ، على ان آراء الأشعري في الصفات الإلهية مستمدة من متكلم سبقه هو (عبد الله بن كلاب) حيث

---

٤٧ : انظر الباقلاني : التمهيد ص ٢١٧ و ص ٢٦٠ ، تحقيق محمود الخضيري ، ود. محمد عبد الهادي أبو ريده ، القاهرة ١٩٤٧ ، أيضاً د. عبد الرحمن بدوي ، مذهب الإسلاميين ج ١ ص ٦١٢والجرجاني : التعريفات ص ١٣٨ و ص ١٣٩ ..

٤٨ : الشهرستاني : الملل والنحل ج١ ص ٩٤ ، أيضاً الشهرستاني : نهاية الإقدام ص ١٨١..

٤٩ : الأشعري : مقالات ج١ ص ٢٤٦

٥٠ :الشهرستاني : الملل ، ج ١ ص ٩٥

٥١ : الباقلاني : التمهيد ص ٢٨

كان هذا يقول :" معنى إن الله عالم أن له علماً ، ومعنى أنه قادر أن له قدرة ، ومعنى أنه حي أن له حياة ، وكذلك القول في سائر أسمائه وصفاته ، وأن أسماء الله وصفاته لذاته لا هي الله ولا هي غيره ، وأنها قائمة بالله (٥٢) وهذه هي الآراء نفسها التي اتبعها الأشعري وتلاميذه من بعده .

٢- الله تعالى قديم لم يزل ولا أول لوجوده ، وتتضح ماهية القديم من خلال نظرية الأشاعرة في تقسيم الموجودات ، حيث تنقسم هذه إلى قسمين : قديم لم يزل ، ومحدث لوجوده أول ، والقديم كما يرى (الباقلاني):" هو المتقدم في الوجود على غيره ، وقد يكون لم يزل ، وقد يكون مستفتح الوجود ، دليل ذلك قولهم : بناء قديم يعنون أنه الموجود قبل الحادث بعده ، وقد يكون المتقدم بوجوده على ما حدث بعده متقدماً إلى غاية (نهاية) وهو المحدث المؤقت الموجود ، وقد يكون متقدماً إلى غير غاية (لا نهاية) وهو القديم جل ذكره (٥٣) ".

الله تعالى إذن هو الموجود الأزلي الذي يتقدم بوجوده على وجود العالم إلى ما لا نهاية ، وليس لوجوده بداية ، أما المحدثات وهي تشكل جملة هذا العالم فلوجودها بداية ابتدأت منها ، وهناك مفارقة كاملة بين الإثنين .. ولقد عبر (الجويني) (٤١٩-٤٧٠ هـ) (١٠٧٧- ٢١٢٨٠) عن تلك المفارقة بين الله والعالم خير تعبير من خلال تحديده للقديم والحديث بقوله " الموجودات تنقسم إلى قسمين : منها ما لوجوده أول

٥٢ : الأشعري : مقالات ج ١ ص ٢٥٠
٥٣ : الباقلاني : التمهيد ص ٤١

ومفتتح ، وهو الحديث ، ومنها ما لا أول لوجوده ، وهو القديم عند معظم المتكلمين "(٥٤) .

٣- وتأكيداً لتلك المفارقة بين الله والعالم نفى الأشاعرة أية مشابهة بين الإثنين ، فالله لا يشبهه شيء ، ولا يشبه شيئاً ، " لأنه لو أشبهها المخلوقات لكان حكمه في الحدوث حكمها . ولو أشبهها لم يخل أن يشبهها من كل الجهات أو من بعضها ، فإن أشبهها من جميع الجهات كان محدثاً مثلها ، وإن أشبهها من بعضها كان مجدثاً من حيث أشبهها ، ويستحيل أن يكون المحدث لم يزل قديماً (٥٥) ويؤكد (الباقلاني) في عام (٤٠٣هـ) و (١٠١٣م) عدم المشابهة بين الله القديم والعالم الحديث بمعنى آخر فيقول : " لا يجوز أن يكون صانع المحدثات مشبهاً لها ، لأنه لو أشبهها لكان لا يخلو أن يشبهها في الجنس أو في الصورة ، ولو أشبهها في الجنس لكان محدثاً كما هي محدثة ولكانت قديمة كما هو قديم ، ولو أشبهها في الصورة والتأليف لم يكن شيئاً واحداً .. ولوجب أن يكون له مصور جامع ، لأن الصورة لا تقع إلا من مصوره فيكون محدثاً وهو محال " (٥٦) .

٤- يورد الأشاعرة دليلاً هاماً على أزلية الباري يقوم على أساس ابطال التسلسل إلى غير نهاية في الموجودات الحادثة بغية إثبات حدوثها ، وإثبات أن لها محدثاً قديماً هو الله ، ويلخص الباقلاني هذا الدليل بقوله :" إن فاعل المحدثات لا يجوز أن يكون محدثاً ، بل يجب أن يكون قديماً ، والدليل على ذلك أنه لو كان محدثاً لاحتاج إلى محدث ، لأن غيره من الحوادث إنما احتاج إلى محدث حيث كان محدثاً، وكذلك القول في محدثه،

---

٥٤ : الجويني : الشامل في أصول الدين ص ١٢٧
٥٥ : الأشعري : اللمع ص ٧ نشرة مكارثي بيروت ١٩٥٢
٥٦ : الباقلاني : التمهيد ص ٢٤

إن كان محدثاً في وجوب حاجته إلى محدث آخر ، وذلك محال ، لأنه كان يستحيل وجود شيء من الحوادث ، إذا كان وجوده مشروطاً بوجود ما لا غاية له (ما لا نهاية له) من الحوادث شيئاً قبل شيء "(٥٧) ، غير أن هذا الدليل ليس من إبداع الباقلاني أو غيره من متكلمي الأشاعرة ، وإنما يعود الفضل فيه إلى الفلاسفة المسلمين .(٥٨) .

٥- إن موقف الأشاعرة من الصفات الإلهية ، وهل هي زائدة على الذات ، أم إنها موجودات أزلية ، ومعان قائمة بالذات أدى بهم إلى بعض النتائج التي عارضهم فيها المتكلمون ، فقولهم إن الصفات موجودات أزلية قائمة بالذات يؤدي في نظر معارضيهم إما إلى تعدد القدماء واهتزاز فكرة التوحيد ، أو إلى الدور والتسلسل ، ولنأخذ على سبيل المثال صفة الإرادة فقد ذهب الأشاعرة إلى إثبات أمر زائد على ذاته تعالى قديم هو الإرادة ، فإذا كانت هذه الإرادة قديمة لزم تعدد القدماء وهو باطل ، وإذا كانت حادثة فهي إما حادثة في ذاته ، أو لا في محل ، ويلزم من ذلك التسلسل ، أن حدوث الإرادة في وقت دون وقت يستلزم ثبوت إرادة مخصصة وهكذا.(٥٩).

٦- نظرية الأشاعرة في الخلق تقوم على أساس تفرد الله بالقديم ، وعلى أن كل شيء سواه موجود بعد العدم ، ولا مجال للحديث عن أزلية العالم ، لأن الله وحده مختص بالأزلية والأبدية ، وقد كان الله موجوداً ولا شيء معه ، ومتقدم بالوجود ولا موجود يقول الآمدي :" كل موجود سوى الواجب بذاته موجود بعد العدم ، وكائن بعد أن لم يكن ، وأن الحكم

---

٥٧ : نفس المصدر ص ٢٥

٥٨ : د. عبد الرحمن بدوي : مذاهب الإسلاميين .ج١ ص ٦٠٤ .(انظر شرح التجويد) للعلامة الحلي ص ٣٠٥

٥٩ : العلامة الحلي : كشف المراد في شرح الاعتقاد للطوسي ص ٣١٤ و ص ٣٢١

له بالمعية مع الواجب الأبدية ، واللازم السرمدية ، مما لا سبيل إليه ولا معول لأرباب العقول عليه ، بل الباري تعالى كائن ولا كائن ، ومتقدم بالوجود ولا موجود ، وأن ما أبدعه لم يكن معه ، بل هو المنفرد بالأبدية ، المتوحد بالسرمدية ".(٦٠)

٢- العالم عند الأشاعرة :

(أ) مفهوم العالم :

بعد أن أثبت الأشاعرة تفرد الله بالقدم ، ومفارقته لهذا العالم ، وعدم مشابهته لمخلوقاته ، انتقلوا إلى الخطوة التالية ، وهي تحليل ماهية العالم ومم يتألف ، ثم إثبات حدوثه ، لأن الحدوث عندهم ، كما لاحظناه هو السمة الأساسية للعالم ، وكل ما فيه من موجودات وقوانين ، فإنما هو نابع منها ، ولأن علة الحاجة إلى الواجب (الله) عند المتكلمين بشكل عام ، هو الحدوث لا الإمكان كما يذهب الفلاسفة .(٦١) ونجد عند البغدادي (٤٢٩ هـ) (١٠٣٧ م) عرضاً جيداً لمفهوم العالم ، حيث يذكر أولاً عدة تعريفات لمصطلح العالم ، فيقول : العالم عند أصحابنا هو كل شيء غير الله عز وجل ، وزعم بعض أهل اللغة ان العالم كله ما له علم وحس ، ولم يجعلوا الجمادات من العالم ، وقال : إنه مأخوذ من العلم الذي هو العلامة ، وهذا أصبح لأن كل ما في العالم علامة ودلالة على صانعه ،

---

٦٠ : سيف الدين الآمدي : غاية المرام في علم الكلام ص ٢٤٧ ، تحقيق : حسن محمود عبد اللطيف ، إصدار المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ، القاهرة ، ١٩٧١.

٦١ : فخر الدين الرازي : المباحث المشرقية ج ١ ص ١٣٥ طبعة أولى ، حيدر آباد الهند ١٣٤٣ هـ .

(٦٢) فهو هنا يذكر تعريف (أصحابه)، وهم الأشاعرة بطبيعة الحال ، بأن العالم هو كل شيء غير الله ، وهو تعريف ينسجم مع نظرتهم في المفارقة بين القديم والحديث ثم يذكر البغدادي تحديدات اللغويين لمعنى العالم ، ويختار منها التعريف الذي يرى أن العالم هو (علامة) أو دليل على الخالق ، وهو ما يعبر حقيقة عن موقف الأشاعرة في الاستدلال بالشاهد على الغائب أو بالمخلوقات ، ونقصها على حاجتها إلى الخالق الكامل ، وبحدوثها على وجود المحدث وبإحكامها وإتقانها على وجود الخالق الحكيم الذي أتقن صنع كل شيء في هذا العالم ، وهو دليل شائع نجده عند الأشعري والباقلاني وغيرهما(٦٣) .

(ب) طبيعة العالم :(نظرية الذرة)

العالم هو اسم لجميع الموجودات الحادثة وهي ثلاثة : الأجسام ، والجواهر والأعراض وهي صفات للجواهر ، والجوهر اسم للجزء الذي لا يتجزأ القابل للأعراض ، سمي جوهراً لأنه أصل الأجسام ، وجوهر الشيء أصله ، (٦٤) والأعراض هي الصفات القائمة بالجواهر مثل الحركة والسكون والطعمة والرائحة والبرودة والرطوبة وغيرها . (٦٥)

---

٦٢ : البغدادي : أصول الدين ،ص ٣٣ و ص ٣٤ ، وانظر التهانوي : كشف اصطلاحات الفنون ، المجلد الثاني ص ١٠٥٣ . الجرجاني : التعريفات ص ١٤٩ ، وإلى مثل ذلك ذهب محي الدين بن عربي . انظر الشعراني : اليواقيت والجواهر ص ٣٧ .

٦٣ الأشعري: اللمع، ص١٠، أيضاً الباقلاني: التمهيد ص٤٤ وص٤٥ والشهرستاني : الملل والنحل ، ج ١ ص ٩٤ ، أيضاً الشهرستاني : نهاية الإقدام ، ص ٦٧ وما بعدها..

٦٤ البزدوي : كتاب أصول الدين ص ١٢ نشرة : د . هانز بيترلنس ، طبع البابي الحلبي القاهرة ١٩٦٣ .

٦٥ : البغدادي : أصول الدين ص ٣٣

وعند الباقلاني الجوهر هو الذي يقبل من كل جنس من أجناس الأعراض عرضاً واحداً ، أما الأعراض فهي التي لا يصح بقاؤها ، وهي التي تعرض في الجواهر والأجسام وتبطل في حال وجودها ،وقد لخص (الجويني) نظرية الأشاعرة في الجواهر والأعراض بقوله : إن الجوهر هو ما لا يفتقر إلى محل يحله ، أما العرض فهو ما يفتقر إلى محل يحله (٦٦) من خلال ذلك نستنتج أن الجواهر عندهم ثابتة والأعراض متغيرة ، وهذا التغير والثبات يؤدي إلى نتائج هامة في نظريتهم الذرية .. فالأجسام عندهم تنقسم إلى جواهر فريدة ، والجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ عند المتكلمين هو " جوهر ذو وضع لا يقبل الانقسام أصلاً لا بحسب الخارج ولا بحسب الوهم أو الغرض العقلي ، تتألف الأجسام من أفراده بانضمام بعضها إلى بعض (٦٧) إذن فالجسم عند الأشاعرة ينقسم إلى أجزاء صغيرة جداً ، وهذه بدورها تنقسم إلى أجزاء أصغر إلى أن تصل إلى أجزاء لا متناهية في الصغر لا يمكنها الانقسام بعدها ، وهذه الأجزاء المتناهية هي ما يسمى بالجزء الذي لا يتجزأ أو (الجوهر الفردي) وتتألف الأجسام من مجموع تلك الأجزاء والجواهر (٦٨).

وهذه الجواهر الفريدة تعرض لها عدة حالات مختلفة ، وهذه الأحوال هي التي يطلقون عليها اسم الأعراض ، وبما أنها متغيرة

---

٦٦ الجويني : الشامل ص ١٤٠

٦٧ : الجرجاني : التعريفات ص ٦٨

٦٨ : الشهرستاني : نهاية الإقدام ص ٥٠٥ ، أيضاً الجويني : الشامل ص ١٤٣ ، وقد عارض الفلاسفة و(النظام) من المعتزلة نظرية الجزء وقالوا إن الأجسام غير متناهية في انقسامها، وقال النظام (بالطفرة) ويعني أن الجسم قد ينتقل من مكان إلى مكان ثالث دون أن يمر بالثاني ، وذلك بأن الطفرة حتى يبرز انقسام المكان إلى غير نهاية في مواجهة الحجج القوية لأستاذه ومعارضه (ابي الهذيل) الذي يرى استحالة انقسام المكان إلى غير نهاية ويؤمن بنظرية الجزء ، انظر الأشعري : مقالات الإسلاميين ، ج٢ ص ١٩ ، والبزدوي : أصول الدين ص ٢٠٢ ، و د. عبد الرحمن بدوي : مذاهب الإسلاميين ، ج١ ص ٢٢٣ ، ص ٢٦١ .

كماذكرنا ، فهي حادثة ، وما دامت الجواهر لا تنفصل عن الأعراض إذن فهي لابد أن تكون حادثة مثلها ، لأن ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث حسب مبدأ مشهور لدى المتكلمين . ولما كانت الجواهر حادثة ، فالأجسام حادثة لأنها تتألف من مجموع الجواهر الفريدة ، فيكون العالم حادثاً إذن لأنه يتكون من جملة الجواهر والأعراض ، " وإذا قلنا :العالم حادث: "أردنا به حدوث الجواهر والأعراض" وكل حادث لابد له من محدث لاستحالة وجود حوادث لا أول لها ، وهذا المحدث هو الله .(٦٩) وهذا هو الدليل الأساسي على حدوث العالم عند المتكلمين .

٣- نقد مبدأ السببية :

إذا كان المعتزلة دافعوا عن مبدأ السببية في العالم ، بمعنى أن يكون لكل ظاهرة سبب يحدثها ، وإن الأسباب والمسببات مرتبطة مع بعضها البعض ارتباطاً ضرورياً ، فإن الأشاعرة أنكروا هذه السببية وأرجعوها إما إلى (العادة) أو إلى (التساوق) والأقتران كما هو الحال عند الأشعري وأتباعه ، يرى الأشعري :" أن جميع الممكنات مستندة إلى الله سبحانه : أي بلا واسطة ولا علاقة بوجه بين الحوادث المتعاقبة إلا بأجزاء (العادة) بخلق بعضها عقيب بعض، كالإحراق عقيب مماسة النار والري بعد

---

٦٩ : انظر د . محمود قاسم ، دراسات في الفلسفة الإسلامية ص ١٧٣ طبعة ثالثة ، دار المعارف مصر ١٩٧٠ ، أيضا البغدادي : أصول الدين ص ٣٣ و ص ٥٢ و ص ٥٦ ، الشهرستاني : نهاية الإقدام ص ١١ ، البزدوي : أصول الدين ص ١٤ و ص ١٦، من الجدير بالملاحظة هنا أن المذهب الذري عند اليونانيين هو مذهب مادي جاء لتأكيد أزلية الطبيعة وأبديتها وقدم المادة ، على حين جاء استخدام المذهب الذري عند المسلمين لتدعيم الاتجاه الروحي ، وتأكيد حدوث المادة وتناهي الأجسام ومن ثم الاستدلال به على خلق العالم ..

شرب الماء ، فليس للمماسة مدخل في وجود الإحراق والري بل الكل واقع بقدرته واختياره تعالى ، فله أن يوجد المماسة بدون الإحراق ، وأن يوجد الإحراق بدون المماسة ، كذا الحال في سائر الأفعال (٧٠) . وإذا كان يبدو لنا أن بين الحوادث صلة أو علاقة علة ومعلول ، فذلك لأن الله بإرادته التي لا يدرك مداها قد اجرى العادة هذا المجرى الذي نراه ، وإذا لم يقطع هذا المجرى بأمر خارق اليوم أو غد فهو قادر عليه في كل لحظة (٧١) .أما (الباقلاني) وهو من كبار الأشاعرة ، فقد أنكر أن تكون الحوادث والأفعال المشاهدة في الطبيعة ناتجة بالضرورة عن علل وأسباب مرتبطة بها ، كالإحراق الناتج عن حرارة النار مثلاً ، وذلك لأننا لا نشاهد سوى التغير الذي يطرأ على الأجسام ، أما أسباب ذلك التغير فهي من فعل الله (٧٢) .

ويشكل نقد الغزالي (٤٥٠-٥٠٥هـ) (١٠٥٩ - ١١١٤ م) لمبدأ السببية حلقة هامة في هذا المجال ويبدو أن أبا حامد قد استمد أصول مذهبه في السببية من الأشعري ، واستخدمها في نقده الشامل للفلاسفة ضمن كتابه المعروف " تهافت الفلاسفة " . فالغزالي يرى أيضاً أن الأسباب والأفعال كلها راجعة إلى الذات الإلهية ، أما ما يراه الناس من وجود تلازم ضروري بين العلة والمعلول فقد أرجعه إلى (الاقتران) غير الدائم بين ما يتراءى لنا أنه أسباب ومسببات ،يقول الغزالي :" إن للإقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً وما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً عندنا، بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ، ولا إثبات أحدهما متضمن

٧٠ الجرجاني : شرح (المواقف) للايجي ص ٥٤
٧١ : دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٧١ ، ترجمة د . محمد عبد الهادي أبو ريده القاهرة ١٩٣٨
٧٢ : الباقلاني : التمهيد ص ٥٨

لإثبات الآخر ، ولا نفيه متضمن لنفي الآخر ، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر مثل الري والشرب ، والشبع والأكل ، و الاحتراق ولقاء النار والنور وطلوع الشمس" (٧٣) إذن فليس هناك ارتباط ضروري بين الحوادث المتعاقبة في هذا العالم أو علاقات علة فيما بينها كما رأى متكلمو المعتزلة والفلاسفة المسلمون ، وإنما يخلق الله الحوادث بعضها عقب بعض ، ونعتاد نحن على رؤية تلك الحوادث المتعاقبة ، و(نتوهم) أنها مرتبطة إرتباطاً ضرورياً ، ارتباط علة ومعلول أو سبب ومسبب ، بينما الحقيقة أن الله هو الذي يخلق تلك العلاقة السببية ، وليست هي قانوناً موضوعياً قائماً بذاته ، لأن الله بإمكانه أن يخلق عكس تلك العلاقة تماماً ، يقول الغزالي :" إن اقترانهما ، السبب والمسبب لما سبق من تقدير الله سبحانه لخلقها على التساوق، لا لكونه ضرورياً في نفسه غير قابل للخرق ، بل في المقدر خلق الشبع دون الأكل ، وخلق الموت دون جز الرقبة ، وإدامة الحياة مع جز الرقبة ، وهلم جراً إلى جميع المقترنات " (٧٤) وعلى هذا الأساس لا يوجد في الطبيعة قانون للسببية قائم بذاته ، وإنما يوجد تقدير مسبق من الله سبحانه على جعل الحوادث متساوقة أي متتابعة ،ومن هنا توجد باستمرار قابلية لخرق القانون العلمي يستحيل معها تأسيس العلم ، لأن الامام الغزالي لم يستثن من عدم شمول مبدأ السببية ." حتى المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف "(٧٥) وهي علوم يفترض أن يكون مبدأ السببية فيها واضحاً جداً ، ولكنه أنكر أن تكون هذه العلوم خاضعة لهذا المبدأ .

---

٧٣ : الغزالي : تهافت الفلاسفة ص ٢٧٧ ، نشرة موريس بويج ، بيروت ١٩٢٧

٧٤ : الغزالي : تهافت الفلاسفة ص ٢٧٨

٧٥ : نفس المصدر ص ٢٧٧ و ص ٢٧٨

ولا أعتقد أن الأشاعرة كان هدفهم من نقد مبدأ السببية علمياً بحثاً ، وإنما كان هدفها لا هوتيـاً في المقام الأول ، يطمح إلى تبرير الخوارق والمعجزات التي جاء بها الدين ، والتي يقف قانون السببية كما خيل لهم ، حائلاً دون قبولها عقلياً ، كما أن إيمانهم بالحرية المطلقة للإرادة الإلهية حسب تصورهم الخاص لتلك الإرادة كان باعثاً لهم على اتخاذ مثل هذا الموقف الذي يرفض وجود علاقات سببية ضرورية في العالم ، لأنهم اعتبروا ذلك تقييداً لتلك الإرادة ، ولأن الله تعالى كما يذهب الأشعري قادر مختار " فلا يجب صدور شيء عنه ولا يجب عليه "(٧٦) وقد ترتب على إنكار الأشاعرة للسببية وإيمانهم بالحرية المطلقة للإرادة الإلهية موقف من العالم يمكن إجماله فيما يلي : ١- لا يوجد تلازم بين وجود العالم في اللحظة الحاضرة ووجوده في اللحظة التي سبقتها مباشرة أو التي تليها مباشرة ، وإذن توجد سلسلة من العوامل تتوالى حتى يخيل لنا تواليها عالماً واحداً ، (٧٧) ٢- كل ما يوجد في العالم يمكن أن يوجد على نحو مخالف لما هو عليه ، بل العالم نفسه يمكن أن يحتل في الفراغ غير المكان الذي يوجد فيه، وأكثر من ذلك فمن الممكن أن يخلق الله عالماً أفضل من هذا العالم الحالي (٧٨) ٣- على الرغم من أن النتائج المنطقية لمذهب الأشاعرة في السببية تؤدي بهم إلى إنكار القوانين والنظام في العالم ، فإنهم لم يذهبوا إلى حد القول بالمصادفة ، وإنما آمنوا بوجود عالم يسوده الترتيب والنظام والإحكام ، لأن هذا النظام دليل على وجود إله عالم محكم الأفعال (٧٩) .

---

٧٦ : الجرجاني : شرح المواقف ص ٥٤
٧٧ : دي بور : المصدر السابق ص ٧١
٧٨ : د. محمود قاسم : المصدر السابق ص ١٧٥
٧٩ : الشهرستاني : الملل والنحل ، ج ١ ص ٩٤ ، أيضاً الأشعري : اللمع ص ١٠ .

٤- الحرية الإنسانية :

كانت مشكلة الحرية من أهم المشاكل التي عالجها المتكلمون ، وأخذت حيزاً واسعاً من أبحاثهم، ونحن إنما نذكرها هنا لأنها داخلة أيضاً في إطار مشكلة السببية ، ولكنها سببية تتعلق بالإنسان ، ومدى مسؤوليته عن أفعاله ، والمسبب الحقيقي لتلك الأفعال ، وعند المتكلمين ترتبط السببية في نطاق الكون بالسببية في نطاق الإنسان ارتباطاً وثيقاً ، فهم " تناولوا السببية الكونية من خلال تناولهم للسببية الإنسانية ، بينما الفلاسفة تناولوا السببية الإنسانية من خلال بحثهم للسببية في الكون .. فالفرق لا يعدو نقطة البدء لدى كل فريق ، ومقدار التركيز والإهتمام الذي منحه كل فريق لهذه القضية في مجال الكون أو مجال الإنسان "(٨٠) ومن هنا كان من الضروري الانتقال من مناقشة السببية الكونية إلى مناقشة السببية الإنسانية ، وتتمثل هذه كما ذكرنا في مشكلة الحرية أو الفعل الإنساني ومسؤولية الإنسان عنه ، وقد اصطلح عليها في الفكر الإسلامي بمشكلة (الجبر والاختيار) والتيارات الرئيسية فيها ثلاثة هي : الجبرية وتضم القائلين : بالجبر عموماً ، والمخيرة وتضم المعتزلة على اختلاف فرقهم ، وأخيراً محاولة للتوسط بين هذين التيارين ويمثلها الأشاعرة ، أما (الجبرية) ، فإن الجبر يعني " نفي الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الرب تعالى .. والجبرية الخالصة : هي التي لا تثبت للعبد فعلاً ولا قدرة على الفعل أصلاً .(٨١) وقد ذهب (الجهم بن صفوان) وهو من أكبر

٨٠ : د. محمد عمارة : المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية ص ١٥٠ و ص ١٥١
٨١ : الشهرستاني : الملل والنحل ، ج ١ ص ٨٥

الجبريين ، " إلى أنه لا فعل لأحد في الحقيقة إلا الله وحده ، وأنه هو الفاعل ، وإن الناس إنما تنسب إليهم أفعالهم علىالمجاز " (٨٢) أما المعتزلة فقد قالوا بالإختيار ، وهو أن يكون الإنسان مريداً ، مختاراً ، وخالقاً لأفعاله ، وبالتالي فهو المسؤول عنها يوم الحساب .

يقول القاضي عبد الجبار : " اتفق كل أهل العدل ، يقصد المعتزلة ، أن أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم ومقودهم حادثة من جهتهم ، وأن الله عز وجل أقدرهم على ذلك ولا فاعل لها ولا محدث سواهم ، وأن من قال إن الله ، سبحانه ، خالقها ومحدثها فقد عظم خطؤه " (٨٣) ويذكر الشهرستاني :" أن المعتزلة اتفقت على أن العبد قادر لأفعاله خيرها وشرها، ومستحق ما يفعله ثواباً وعقاباً في الدار الآخرة ، والرب تعالى منزه أن يضاف إليه شر و ظلم " (٨٤) وبين هذين التيارين المتناقضين : تيار الجبرية القائل بأن جميع الأفعال مخلوقة لله ، وتيار الاعتزال القائل بأن الإنسان خالق لأفعاله ، حيث طلع الأشعري بنظرية (الكسب) ليقوم بمحاولة للتوسط بين الإثنين ، فهو يرى :" ان الله هو المحدث للأفعال والعبد مكتسب " ولم يجعل لقدرة العبد أثراً في الفعل بل القدرة والمقدور .. وإمعان بقدرة الله تعالى ، وهذا الإقتران هو الكسب " (٨٥) وفسر الأشعري الكسب في مكان آخر بقوله :" إن الله أجرى حصيلته بأن يحقق عقيب القدرة الحادثة ، أو تحتها ، أو معها الفعل الحاصل إذا أراده العبد وتجرد ، ويسمى هذا الفعل كسباً ، ويكون خلقاً من الله تعالى : وإبداعاً

٨٢ : الأشعري : مقالات ، ج ١ ، ص ٣٣٨ وانظر شرح التجريد للحلي ، ص ٣٣٣
٨٣ : القاضي عبد الجبار : المغني ، ج٢ ص ٣ ، تحقيق :د. توفيق الطويل وسعيد زايد القاهرة.
٨٤ : الشهرستاني : الملل ، ص ٤٥
٨٥ : العلامة الحلي ، كشف المراد في شرح تجريد الإعتقاد ص ٣٣٣

وإحداثاً ، وكسباً من العبد : حصولاً تحت قدرته (٨٦) فالفاعل الحقيقي إذن هو الله ، وما الإنسان إلا مكتسب للفعل الذي أحدثه الله، والأشعري لم يجعل لقدرة الإنسان أي أثر للفعل الذي أحدثه الله ، وبالتالي فهو أقرب إلى القائلين بالجبر ، غير أن جبريته مُعدلة ، وأنه كما ذكر الشيخ محمد عبده : " قال بالجبر وتبرأ من اسمه " (٨٧).

---

٨٦ : الشهرستاني : الملل ، ج ١ ص ٩٧

٨٧ : الشيخ محمد عبده : رسالة التوحيد ص ٦٠ ، تحقيق :د. محمد عمارة منشورات الهلال ، مصر ١٩٨٠

الفصل الثالث

الرؤية الزمانية إلى العالم

(تصور العالم عند ابن سينا)



تمهيد :

عرف ابن سينا العالم " بأنه مجموع الأجسام الطبيعية البسيطة كلها " (٨٨) ولذا غلبت النزعة الطبيعية على موضوع العالم عنده ، فكانت أبحاثه فيه تدور بشكل خاص حول الزمان والحركة والمتحرك فضلاً عن القدم والحدوث ، حتى يخلص من ذلك إلى طرح رؤيته الخاصة في قدم العالم وحدوثه ، أو رؤيته في ذلك التصور المتوازن بين القائلين بأزلية العالم ، والقائلين بحدوثه المطلق من العدم ، وقد توقف ابن سينا طويلاً أمام تحديد المصطلحات الفلسفية المتعلقة ببحث العالم ، وتعرض لها في أكثر من كتاب وأكثر من رسالة ، لذا فإن التمهيد بعرض آرائه في هذا الباب ضروري جداً لمعرفة تصوره النهائي للعالم .

١ - القدم والحدوث (الذاتي والزماني) :

لابن سينا نظرية خاصة في القدم والحدوث تقوم على أساس التمييز بين نوعين من القدم هما : القدم الذاتي والقدم الزماني ، ونوعين من الحدوث هما : الحدوث الذاتي والزماني ، وهذا التمييز بين هذه المصطلحات الرئيسية الأربعة يكاد يشكل صلب نظريته حول الزمان والعالم ، ويرى ابن سينا إن أغلب الأشكال التي أثارها المتكلمون في وجه الفلاسفة ناجمة عن الخلط بين هذه المفاهيم وعدم التمييز فيما بينها ، يقول

٨٨ ابن سينا : رسالة الحدود ص ٢٨ ، تحقيق : ماريا جواشون - منشورات المعهد العلمي الفرنسي ، القاهرة ١٩٦٣

ابن سينا :" إن القديم بحسب الذات هو الذي لا يوجد لذاته مبدأ به وجب ، أولا يوجد لذاته مبدأ يتعلق به ، وهو الحق الواحد تعالى ، أما القديم بحسب الزمان فهو الشيء الذي وجد في زمان ماضٍ غير متناه ، أي لا أول لزمانه"(٨٩) فالقديم الذاتي هو الذي لا ابتداء لوجوده ولا علة بل هو علة ذاته وهو الله سبحانه ، أما القديم الزماني فهو الذي لوجوده أول أو مبدأ أو علة يتعلق بها ، ولكنه وجد في زمان ماضٍ غير متناهٍ ، فاكتسب لا نهائية الزمان ولكنه بقي متصلاً بالعلة الأولى ..

وبتعبير آخر أن القديم الذاتي لا ابتداء لوجوده ، ولا ابتداء لزمانه ، بينما القديم الزماني هناك ابتداء لوجوده بينما لا ابتداء لزمانه فقط ، فيكون " القديم بالذات أخص من القديم بالزمان ، لأن كل قديم بالذات قديم بالزمان، ولكن ليس كل قديم بالزمان قديماً بالذات (٩٠) ونستخلص من كل ذلك نتيجة هامة تتعلق بموقف ابن سينا من الألوهية ، هي أنه لا يوجد غير قديم واحد بالذات هو الله تعالى ، بينما يمكن أن يوجد عدة قدماء بالزمان كالحركة والزمان والعالم دون أن يؤدي ذلك إلى تعدد القدماء ، وإذا كان الإمام الغزالي والمتكلمون قد أشكلوا بوجه خاص في هذه النقطة، فقد يكون إشكالهم ناجماً عن الخلط بين القديم الذاتي والزماني ، كماسبق وأشرنا ، أما بالنسبة إلى الحدوث فقد ميز ابن سينا أيضاً بين نوعين منه هما : (الحدوث الذاتي) ومعناه إفادة الشيء وجوداً وليس له في ذاته ذلك الوجود ، و (الحدوث الزماني) ومعناه إيجاد شيء بعد ما لم يكن له وجود في زمان سابق (٩١) أي أن الحدوث الذاتي هو منح الأشياء

---

٨٩ : ابن سينا : النجاة ، القسم الثالث ، في الحكمة الإلهية ص ٢١٨ ، طبعة ثانية ، القاهرة ١٩٣٨ ، أيضاً رسالة الحدود لابن سينا ص ٤٤ .

٩٠ : الجرجاني : التعريفات ص ١٧٩

٩١ ابن سينا : رسالة الحدود ص ٤٣ ، والجرجاني : العريفات ص ٨٥ و ص ٨٦

وجودها دونما اعتبار للزمان بينما الحدوث الزماني هو إيجاد الأشياء من العدم . وعلى هذا الأساس يكون الزمان محدثاً حدوثاً ذاتياً أو (إبداعياً) وكذلك العالم كما سترى ولكن ابن سينا يستعمل الحدوث الزماني تحت اسم آخر وهو (الابداع) ولذا لابد من إيضاحه حتى لا تختلط الأمور ، الابداع عند ابن سينا " اسم لمفهومين : أحدهما تأسيس الشيء لا عن شيء ولا بواسطة شيء ، والمفهوم الثاني أن يكون للشيء وجود مطلق عن سبب بلا توسط ، وله في ذاته أن يكون موجوداً "(٩٢) ويوضحه في مكان آخر فيقول :" إن الإبداع هو أن يكون من الشيء وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط ، أو آلة أو زمان ، وما يتقدمه عدم زماني لم يستق عن متوسط ، فالإبداع أعلى مرتبة من التكوين والأحداث " (٩٣) .

ويقابل ابن سينا بين مفهوم الإبداع ، ومفهومي الإحداث والتكوين ، فيرى أن (التكوين) هو أن من يكون الشيء وجود مادي ، وهو خاص بالأمور العنصرية الفاسدة ، بينما الإحداث هو أن يكون من الشيء وجود زماني ، وهو خاص بالموجودات الطبيعية التي تخضع للتسخير ، أما الإبداع وهو أن يكون الشيء لا عن مادة ، ولا عن زمان سابق فهو خاص بالعقل فالإبداع إذن يصدر عن العلة الأولى مباشرة دون متوسط أو آلة أو زمان ، لأن الشيء الذي يسبقه عدم زماني لابد له من واسطة تنقله من حال العدم إلى حال الوجود ، والترجمة الفعلية للإبداع هو نظرية الفيض أو الصدور والفيض عند ابن سينا في حقيقته عقلي ، يتم فيه صدور الكائنات (العقول) عن الله مباشرة ودون واسطة كما يفيض النور

---

٩٢ ابن سينا : رسالة الحدود ص ٤٢

٩٣ ابن سينا : الإشارات والتنبيهات بشرح نصر الدين الطوسي ج ٣ ، ص ١١٦
أو تحقيق : د. سليمان دنيا ، دار المعارف ، مصر ، ١٩٥٨

عن الشمس ! والإبداع أخيراً هو مرادف للحدوث الذاتي ، إن لم يكن هو بعينه ، وهويشكل عند ابن سينا معالم نظرية كاملة في الخلق يقابل فيها موقف المتكلمين المسلمين وفلاسفة اليونان على حد سواء ، وهو في كل ذلك إنما يمهد للمسألة الرئيسية التي يتوج بها مذهبه الفلسفي وهي الموقف من العالم ..

٢- الزمان والحركة :

يتفق ابن سينا مع القائلين بحدوث الزمان ، ولكنه يختلف معهم في معنى هذا الحدوث ، فالزمان عنده محدث حدوثاً ٠ (إبداعياً) وليس حدوثاً زمانياً ، لأن الحدوث الزماني يؤدي إلى التناقض ، حيث يصبح وجود الزمان (بعداً) (قبل) غير موجود ، وقد يؤدي إلى التسلسل حيث يكون قبل الزمان زمان وهكذا ، فهو يقول :" إن الزمان ليس محدثاً حدوثاً زمانياً بل حدوث إبداع لا يتقدمه محدثه بالزمان والمدة بل بالذات ، ولو كان له مبدأ زماني لكان حدوثه بعد ما لم يكن ، أي بعد زمان متقدم ، فكان (بعداً) (لقبل)غير موجود معه ، فالزمان مبدع ، أي يتقدم باريه فقط "(٩٤) ومن الواضح أن ابن سينا لا يقول صراحة بقدم الزمان ، ولكنه يشير لما يؤدي إلى ذلك ، فالزمان له بداية من جهة المحدث (الله) الذي يتقدم عليه بالذات ، ولكن ليس له بداية من جهة الزمان ، أي أنه لا متناهٍ ، وسنرى ذلك تفصيلاً في العالم ، وبالنسبة إلى الحركة فإن الزمان عند ابن سينا يرتبط بالحركة ارتباطاً وثيقاً ،٠لأن الزمان عنده هو " مقدار الحركة

---

٩٤ : ابن سينا : النجاة في الحكمة الطبيعية ، ج ٢ ص ١١٥ و ص ١١٧

من جهة المتقدم والمتأخر " (٩٥) ولكنه قد تجاوز شرط الحركة هذا في رؤيته للزمان حينما تكلم عن الدهر والسرمد ، خارجاً بذلك عن دائرة التفسير الطبيعي للزمان والذي طبع كل مباحث أرسطو الزمانية .(٩٦)

والحركة التي يدوم بها الزمان هي الحركة الوضعية الدورية ، حيث لا يبارح الجسم مكانه في هذه الحركة بالرغم من كونه متحركاً ، إذ أن الحركة هذه مستديرة يدور فيها حول ذاته ، وهذه الحركة هي حركة الأجسام السماوية ، واختلاف حركات هذه الأجسام هو سبب الاختلاف الكائن هذا العالم والإتفاق الذي فيه ، من جهة إن الحركة المستديرة علة لثبات الكون والفساد في هذا العالم (٩٧) والحركة الوضعية لا يتصور حصولها إلا في الزمان ، ولذلك قال ابن سينا :" إن الزمان الدائم ما شاء الله هو للمستديرة ، فالتعلق للزمان بها ، وهي مبدعة غير مبتدأة بعد زمام يجب وجوده ، وكيف تبتدىء حركة في ذاتها ، ولكل مبتدأ مادة سابقة فيها جواز وجوده ؟" (٩٨) فهو يريد أن يثبت قدم الزمان من خلال إثبات قدم الحركة ، ولكن هذه الحركة هي في نفس الوقت حادثة حدوثاً ذاتياً أو (مبدعة) من قبل الله ، أي توجد لها علة خارجة عنها ، ولكن لا توجد لها بداية من جهة الزمان فقط ، فالحركة الأولى محدثة بالذات قديمة بالزمان ، والله متقدم عليها بذاته من غير حاجة إلى زمان يتقدم به ولها

---

٩٥ : ابن سينا : رسالة الحدود ص ٢٩
وانظر أيضاً ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات ، السماع الطبيعي ، ص ٧٢ و ص ٧٣ طبع طهران ، ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ، ج ٢ ، ص ٥٠٤

٩٦ : انظر على سبيل المثال لابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات ، السماع الطبيعي ، ص ٨٠ و ص ٨١ ، أيضاً النجاة ج٢ ، ص ١١٨ ، أيضاً: رسالة الحدود ص ٢٩ . وانظر صدر الدين الشيرازي : الأسفار الأربعة ، السفر الأول ، ج٣ ، ص ١٧٨ .

٩٧ : تيسير شيخ الأرض : المدخل إلى فلسفة ابن سينا ، ص ٢٤٧ و ص ٢٥٤ ، دار الأنوار بيروت ، ١٩٦٧

٩٨ : ابن سينا : كتاب الهداية ، ص ١٦٢ ، تحقيق : د. محمد عبده ، طبعة ثانية ، القاهرة ١٩٧٤ ، وانظر الجرجاني : التعريفات ص ٨٩.

محرك غير متناو القوة هو الله تعالى ، فليس الجسم ولا قوة جسم ، والمحركات في كل طبقة تنتهي إلى محرك أول غير متحرك ، وإلا اجتمعت جملة غير متناهية الحجم ، بل الجميع يديره ويحركه الله تعالى وحده ، وإليه ينتهي كل شيء "(٩٩) وإذا أثبت ابن سينا قدم الحركة زمانياً سهل عليه إثبات قدم المتحرك وهو العالم ، حيث يمكن أن تعد العالم قديماً من جهة الزمان ولكن حادثاً من جهة العلة ، لأنه لابد أن ينتهي إلى علة العلل وهو الله سبحانه ..

ونلاحظ أن ابن سينا يقيم هنا جملة من التوازنات انطلاقاً من منهجه التوفيقي ورؤيته العقلانية، توازن بين القائلين بقدم الحركة والقائلين بحدوثها ، وقدم الزمان وحدوثه ، وبالتالي بين قدم العالم وحدوثه ، ثم إنه يؤكد أن كل شيء في العالم مآله إلى الله ، وهو الذي يدير ويحرك كل شيء ومع ذلك فلم يسلم موقفه من نقد الإمام الغزالي في رده الشهير على الفلاسفة ، وهو يخص منهم الفارابي وابن سينا بالذات ، وفيما يتعلق بالزمان وعلاقته بالعالم ، يعرض الغزالي تصوره الخاص الذي ينسجم مع تصور المتكلمين والأشاعرة ، حيث يقول :" الزمان حادث ومخلوق ، وليس قبله زمان أصلاً ، ونعني بقولنا : إن الله متقدم على العالم والزمان أنه كان ولا عالم معه ، ثم كان ومعه عالم ، ومفهوم قولنا : كان ولا عالم، وجود ذات الباري وعدم ذات العالم فقط ، ومفهوم قولنا ، كان ومعه عالم، وجود الذاتين فقط ، فنعني بالتقدم انفراده بالوجود .. وليس من ضرورة

---

٩٩ : ابن سينا : كتاب الهداية ، ص ١٦٣ و ص ١٦٤ ، انظر ما يؤكد ذلك في كتاب الشفاء ، لابن سينا ج١ ، الإلهيات ص ٣٨١ .

ذلك تقدير شيء ثالث ، وإن كان الوهم لا يسكت عن تقدير شيء ثالث وهو الزمان ، فلا التفات إلى أغاليط الأوهام"(١٠٠).

أي أن الغزالي يرد حجة الفلاسفة من أساسها ، ويرى أن الزمان حادث ومخلوق بمعنى الخلق من عدم الذي رأيناه عند الأشاعرة ، وإن الله متقدم على العالم والزمان دونما تمييز بين تقدم ذاتي أو تقدم زماني كما هو الحال عند ابن سينا ، بل أن الله كان ولا عالم معه ثم كان ومعه العالم ، ولا داعي لأن يؤدي ذلك إلى افتراض زمان موجود قبل العالم والزمان كما يذهب ابن سينا وغيره من الفلاسفة لغرض ابطال حجج القائلين بحدوث العالم ، لأن افتراض وجود هذا الزمان ليس سوى عمل من أعمال الوهم والمخيلة الذي يعجز عن تصور بداية ليس قبلها شيء

ويثبت الغزالي نظريته في تناهي الزمان أو في عدم وجود زمان قبل العالم عن طريق آخر وذلك بمقابلة الزمان بالمكان لإثبات تناهي الزمان، وبما أن الفلاسفة قالوا بتناهي العالم في الإمتداد المكاني ، وأحالوا وجود شيء خارج عنه ، فأن الغزالي يحيل أيضاً وجود زمان قبل العالم ، اعتماداً على ما قاله الفلاسفة في المكان ، يقول الغزالي :" فكما أن البعد المكاني تابع للجسم ، فالبعد الزماني تابع للحركة ، فإنه امتداد للحركة ، كما أن ذلك إمتداد أقطار الجسم، وكما أن قيام الدليل على تناهي أقطار

١٠٠ : تهافت الفلاسفة : ص ٥٢ و ص ٥٣ وقارن ما ذكره الأمدي : كان الله ولا كائن وتقدم بالوجود ولا موجود (وغاية المرام في علم الكلام) ص ٢٤٧ ويقترب (كنت) من رأي الغزالي ، حيث يرى (كنت) ان الزمان والمكان صورتان قبليتان محيطتان بمدركاتنا الحسية ولكن الفرق بين الفيلسوفين إن الزمان والمكان عند الغزالي هما علاقات بين التصورات تخلق بخلقها ، أو بالأحرى يخلقها الله في عقولنا ، على حين أنهما عند (كنت) صورتان قبليتان يخلقهما العقل بنفسه ليرتب ظواهر الطبيعة ..

الجسم منع من إثبات بعد مكاني وراءه ، فقيام الدليل على تناهي الحركة من طرفيه يمنع من تقدير بعد زماني وراءه "(١٠١) .

٣- العلاقة العلية بين الله والعالم :

(آ) نظرية العلل عند ابن سينا :

إن العلاقة بين الله والعالم عند ابن سينا هي علاقة علة ومعلول ، وتقدم الله على العالم كما لاحظنا ، ليس تقدماً بالزمان وإنما هو تقدم بالعلية ، ولذا كان لزاماً علينا أن نبحث طبيعة العلاقة ثم نستخلص النتائج التي تترتب عليها ، ويمكن أن نجمل نظرية ابن سينا في العلية في النقاط التالية :

١- كل شيء في هذا العالم خاضع لقانون العلية ، حيث يرى ابن سينا " أن الشيء وجد وجب ضرورة أن يكون علة للشيء ، وبالحقيقة فإن الشيء لا يجوز أن يكون بحيث يصح أن يكون علة الشيء ، إلا ومعه الشيء "(١٠٢) .

٢- العلل عند ابن سينا كما هو الحال عند أرسطو أربعة : صورة وعنصر وفاعل وغاية ، فالعلة الصورية تعني ما هو جزء من قوام الشيء . ويكون الشيء هو ما هو بالفعل ، أما العنصرية أو المادية فتعني ما هو جزء من قوام الشيء . ويكون الشيء هوما هو بالقوة ،

---

١٠١ : الغزالي : تهافت الفلاسفة ص ٥٦ و ص ٧٣
وانظر أيضاً : د. يحيى هويدي : محاضرات في الفلسفة الإسلامية ص ١٢٥ القاهرة ١٩٦٥
١٠٢ : ابن سينا : الشفاء ، الإلهيات ، ج٢ ص ١٦٥ ، تحقيق : محمد يوسف موسى ، سليمان دنيا ، سعيد زايد ، القاهرة ١٩٦٠ .

وتستقر فيها قوة وجوده ، والفاعلية هي التي تفيد وجوداً مباينـاً لذاتهـا ، وأخيراً العلة الغائية ، وهي التي لأجلها يحصل شيء مباين لهـا (١٠٣) . والعلل كلها ترتد إلى الغائية ، وعلى أساس العلـة الغائيـة ، والفاعليـة يقوم العلم الإلهـي ، بينمـا العلـة المادية والصـورة همـا دعامـة العلـم الرياضي(١٠٤).

٣- العلل الحقيقية موجودة مع المعلول ، أمـا المعتقدات عليـه فهـي علـل بالعرض ، وإذا توافرت الشروط الكاملة العلية من غير نقصـان شـرط وجب صدور المعلول عن علته ، ومن هنا " فإن وجود المعلول واجـب مع وجود علته ، ووجود علته واجب عنه وجود المعلول وهما معاً فـي الزمان أو الدهر أو غير ذلك ، ولكن ليسا معاً في القياس إلـى حصـول الوجود ." (١٠٥) لذا يصح عقلياً أن يقال : لما حـرك زيـد يـده تحـرك المفتاح ، أو يقال : حرك زيد يده ثم تحرك المفتاح ، ولكن لا يصح أن يقال : لما تحرك المفتاح حرك زيد يده فالعقل مع وجود الحركتين فـي الزمان يفـرض لأحدهمـا تقدمـاً وللآخـر تـأخراً . إلا أنـه تظـل الحركـة الأولى سبباً للحركة الثانية وليس العكس ..

٤- العلل متناهية مهما تلاحقت ، بحيث تنتهي إلى علة العلل التي هي علة في ذاتها وليست معولاً لشـيء آخـر ، والعلـة الكاملـة هـي التـي تعطـي الوجود وتبقى عليه ، ويسمى هذا (إبداعاً) ، لأنه (وجود) بعد (عـدم

١٠٣ : ابن سينا : الشفاء ، الإلهيات ج ٢ ص ٢٥٧ وانظر كارادوفو ، ابن سـينا ص ٢٤٦ ، ترجمة : عادل زعيتر ، بيروت ١٩٧٠ .

١٠٤ : د. إبراهيم مدكور : تقديم الإلهيات الشفاء ، ج١ ص ١٨ ، أيضاً كارادوفو ابن سينا ، ص ٢٤٧ .

١٠٥ : ابن سينا : الشفاء الإلهيات ، ج٢ ، ص ٢٥٧ وانظر أيضـاً الشـفاء ، ج ١ ، ص ١٦٥ و ص ١٦٦.

مطلق) والمعلول نفسه يكون موجوداً بعد عدم مطلق ولكن هذه البعدية بالذات لا بالزمان (١٠٦) .

٥- إطلاق اسم المحدث على كل ما له وجود بعد عدم تعميم غير دقيق ؛ لذا فإن المعلول المحدث هو ما سبق وجوده زمان سبق وجوده لا محالة حركة وتغير (١٠٧) .

٦- يرى ابن سينا أن " صدور الفعل عن الحق الأول إنما يتأخر عن البدء الأول ، لا بزمان بل بحسب الذات ، لكن القدماء لما أرادوا أن يعبروا عن العلة ، وافتقروا إلى ذكر القبلية ، وكانت القبلية في اللفظ تتناول الزمان وكذلك في المعنى عند من لم يتدرب . أوهمت عباراتهم أن فعل الأول الحق فعل زماني ، وأن تقدمه تقدم زماني وذلك باطل "(١٠٨) وعلى ضوء العلية يزيد ابن سينا نظريته في (إبداع) العالم وضوحاً ، ويؤكد الطابع العقلي للإبداع بالمقارنة مع التكوين فيقول : هنالك من يجعل الإبداع لكل وجود صوري كيف كان ، وأما الوجود المادي وإن لم تكن المادة سبقته فيخص نسبته إلى العلة باسم التكوين ، ويحسن أن يسمى مُبدعاً ما لم يكن بواسطة عن علته الأولى مادية كانت أو فاعلية أو غير ذلك .(١٠٩) .

---

١٠٦ : ابن سينا : الشفاء ، الإلهيات ، ج٢ ، ص ٢٢٦ وقد استعمل ابن سينا مصطلح الـ(أيس) مقابلاً للوجود ، وال(ليس) مقابلاً للعدم وأول من استعمل هذا المصطلح هو (الخليل بن أحمد) اللغوي المعروف ، ثم استخدمه الكندي الفيلسوف ، انظر : رسائل الكندي الفلسفية ، ج١ ، ص ١٨٢ ، تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريده : القاهرة ١٩٥٠.
ابن سينا : الشفاء ، الإلهيات ، ج٢ ، ص ٤٦٧

١٠٧ : نفس المصدر ص ٢٦٧

١٠٨ : ابن سينا : تفسير كتاب (أثولوجيا) من (الإنصاف) للشيخ الرئيس ، ضمن كتاب (أرسطو عند العرب) للدكتور عبد الرحمن بدوي ، ج١ ص٤٧ ، القاهرة ١٩٤٧

١٠٩ : ابن سينا : الشفاء ، الإلهيات ج٢ ص٢٦٦

٧- الوجود بما هو وجود لا يختلف في الشدة والضعف ، ولا يقبل الأقل والأنقص وإنما يختلف في عدة أحكام منها التقدم والتأخر ، حيث يكون الوجود للعلة أولاً وللمعلول ثانياً(١١٠).

ب : النتائج المترتبة على نظرية العلل :

لاحظ ابن سينا أن في قول أرسطو بقدم العالم نوعاً من الشرك الذي يرفضه الدين ، كما أنه في قول المتكلمين بحدوث العالم حسب تفسيرهم لهذا الحدوث وهو الخلق من عدم (بمعنى اللاشيء) ما يخل بمبدأ السببية الذي آمن به الفلاسفة ، هذا فضلاً عن خروجه على مبادىء العقل التي قامت عليها الفلسفة الإسلامية ، والفلسفة السينوية بوجه خاص ، ولذا نراه في نظرية العلل يحاول أن يمهد لنتائج هامة تدعم تصوره العقلاني عن العالم والذي يحاول التوفيق بينه وبين مقتضيات الدين ، وأهم هذه النتائج التي استخلصناها من خلال عرضنا لنظرية العلل عنده هي : ١- يرى ابن سينا أن العلل متناهية مهما تلاحقت بحيث تنتهي إلى علة العلل وهو الله سبحانه أو واجب الوجود ، وفي ذلك ما يقطع كل شك حول سلامة الموقف الديني لفيلسوفنا ، ويثبت متانة الأساس الإسلامي الذي أقام عليه فلسفته وهو مبدأ التوحيد ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإنه يرى أن (علة العلل) هي التي تعطي الوجود عن طريق الإبداع وهي التي تحافظ عليه ، فالله إذن هو الذي يحافظ على هذا العالم ولا ينحصر وجوده في دائرة ذاته كما هو الحال عند أرسطو .

١١٠ : ابن سينا المصدر نفسه ص ٢٧٦

٢- يتقدم الله على العالم بالذات لا بالزمان ، وقد سبق أن أوضحنا هذه المسألة ، والنتيجة التي تترتب على ذلك أن العالم إذا كان قديماً بالزمان أي لا أول لزمانه ، فهو مفتقر إلى العلة التي تكسبه الوجود ، وهذه العلة هي الله ، وهكذا يكون ابن سينا قد جاء بما يتسق مع الدين دون أن يخرج عن مبادىء العقل وقوانين العالم

٣ - إن قول ابن سينا بإن العلل موجودة دائماً مع المعلول ، وانه متى توافرت الشروط الكاملة للعلية يجب صدور المعلول عن علته ، يؤدي إلى نتيجة حتمية مفادها أن العالم صدر عن الله صدوراً ضرورياً . وهذا الأمر يتضح في قول ابن سينا : " إن واجب الوجود لما كان عقلاً محضاً فهو يعقل ذاته ، ويعقل ضرورة صدور الكل عنه ، فتعقله علة الوجود، وأول موجود صدر عنه هو العقل الأول ، وهو ممكن بذاته واجب بغيره ، وواجب الوجود هو الذي يفيض عنه كل وجود فيضاناً مبايناً لذاته ، وأن ما يكون عنه على سبيل اللزوم (الضرورة) ، لأن واجب الوجود بذاته هو واجب الوجود من جميع جهاته "(١١١)

كما أن قول ابن سينا بإن من شأن العلة بطبيعتها أن تنشيء المعلول يؤدي إلى أن العلة إذا كانت ازلية كان المعلول أزلياً أيضاً ، وهكذا تكون علاقة الله بالعالم علاقة صيرورة ودوام مرتهنين بفعل أبدي واحد ، وكما أن الكثرة تنشأ عن الواحد ، وينشأ الممكن عن الواجب ، فكذلك ينشأ الزمان ، والحركة التي هو مقياسها من الأزلي الساكن الذي لا حركة له.(١١٢)

٤ - نقد التصور الطبيعي والكلامي عند العالم :

قبل أن يعرض تصوره الخاص عن العالم ، قام ابن سينا بعملية نقد لأهم الآراء المطروحة حول هذه القضية ، والتي تتمثل بشكل خاص في موقف الفلاسفة الدهريين أو الماديين الذين ينكرون وجود مبدأ أول أو خالق للكون ، يؤمنون بأن الطبيعة قائمة بذاتها مستكفية بنفسها ، ولموقف المتكلمين خاصة الأشاعرة الذين يقولون بالخلق من العدم .. أما موقف الفلاسفة الطبيعيين فمعروفة نتائجه ، لأنهم حين يرتفعون بالعالم والمادة إلى مستوى القديم بالذات ، فإنما ينكرون وجود علة أولى فاعلة هي المبدأ لهذا العالم ، أو أنهم يثبتون قديماً آخر إلى جانب الله في أحسن الأحوال ، وهذا هو الشرك بعينه ، ولذا رفض ابن سينا موقفهم هذا ، فقال : " إن العالم ليس قديماً بذاته ، كما يراه الملحدة ، بل هو محدث الذات " .(١١٣) فهو في ذاته حادث وإن كان من جهة الزمان قديم ، وموقف الفلاسفة الدهريين يقابله موقف المتكلمين أو (المعطلة) كما أسماهم ، وهم الذين يقولون بحدوث العالم حدوثاً زمانياً ، فإنه يقول عنهم : "وليس كونه العالم محدث الذات على ما يظنه المعطلة ، أنه كان قبل العالم زمان ممتد لم يخلق الله فيه العالم ، ثم بعد انقضاء ذلك الزمان خلق العالم ، فإن هؤلاء جعلوا الزمان قديماً مع الله سبحانه ، وأوجدوا زماناً قبل العالم والحركة"(١١٤)

---

١١٣ : ابن سينا : كتاب الهداية ص ١٦٤

١١٤ : ابن سينا : كتاب الهداية ص ١٦٤ ، وقد اشتهر المعتزلة بأنهم (معطلة) المسلمين ، لأن مذهبهم في الألوهية يقوم على سلب الصفات عن الله ولكن إطلاق صفة التعطيل من قبل ابن سينا هنا شاملة لعامة المتكلمين فيما يبدو ، لأن قولهم بالحدوث الزماني يؤدي حسب رأي ابن سينا الى تعطيل الإرادة الإلهية من الخلق ، انظر ابن سينا : النجاة ج٣ ص ٢٥٧.

ورفض ابن سينا موقف المتكلمين ، لأنه يعني وجود زمـان تعطلـت فيه الإرادة الإلهية عن الخلق ، وبعـد انقضـاء تلـك الفـترة شـرعت بـالخلق ثانية ، وهو قول باطل لأنه ينسب النقص إليه تعالى ، فضلاً عن أنه يؤدي إلى وجود زمان قديم يساوي وجوده الوجود الإلهي ، وهذا الزمـان حسـب تصورهم موجود قبـل العـالم والحركـة ، بينمـا الزمـان مرتبـط بالحركـة ، فكيف يمكن أن يُفهم قبل وجودهم ، بمعنى آخر أن موقف المتكلمين يـؤدي بهم إلى القول بقدم الزمان من حيث لا يشعرون !..

وهناك إشكالات أخرى أثارها ابـن سينا فـي وجـه المتكلميـن يمكـن إجمالها فيما يلي :

١- إن قول المتكلمين : كان الله ثم خلق : يـؤدي إلـى طـرق التغـير علـى الله ، لأنها تعني كما ذكرنا ، وجود زمان ممتد لم يخلق الله فيه العالم، وهي فترة العدم ، ثم بعد ذلك شرعت الإرادة الإلهية في الخلق ، وهذا إما أن يعني أن الله لم يكن قادراً على الخلق ، وقدر عليه الآن ، أو أن العالم لم يكن صالحاً واستصلحه الآن وهو محال ، لأنه " يوجب انتقـال الخالق من العجز إلى القـدرة ، أو انتقـال المخلوقـات مـن الامتنـاع إلـى الإمكان بلا علة "(١١٥) !! ويتساءل ابن سينا أنه : إذا كان العالم حدث بالإرادة ، وكان المراد نفس الإيجاد ، فلمَ لم يوجد العالم من قبل ؟ أتراه استصلحه الآن ؟ أو حدث وقته ؟ أو قـدر عليـه الآن ؟ ولا معنـى فيمـا يقوله القائل بإن هذا السؤال باطل ، لأنه سؤال حق ، وهو في كل وقـت عائد ولازم (١١٦) . أما إذا قلنـا بـالترجيح ، فمـا هـو السـبب المرجـح للشروع بالخلق بعد الإمتناع عنه .

---

١١٥ : ابن سينا : النجاة ، ج٣، ص ٢٥٧
١١٦ : ابن سينا : الشفاء ، الإلهيات ، ج٢ ، ص ٣٧٨

٢- إن برهان المتكلمين والفلاسفة المتأثرين بهم على وجود الله ، والقائم على التمييز بين القديم والحديث ، يلزمه أن كل موجود ما خلا الله حادث ، أي مسبوق بزمان لم يكن لله فيه فعل ما ، وهذا ما يعطل وجود الله بالوجود في ذلك الزمان السابق على المحدثات ، فيكون الله غير جواد في وقت ، وجواداً في وقت آخر ، وبعبارة أخرى لا تكون أفعاله (قديمة وواجبة) كوجوبه ، فكان لابد لابن سينا حين لا يريد أن يكون معطلاً من أن يبرز في المقام الأول " أن علة الحاجة إلى الواجب هو الممكن لا الحادث ". وهذا ما يترتب عليه عدم تعطيل إرادة الله . وجودها بالوجود منذ القديم وقبل الزمان من وجهة نظر ابن سينا(١١٧).

٣- لكي يتلافى ابن سينا قول المتكلمين عن الباري إنه :" كان الله ثم خلق". أو بتعبير الغزالي :" كان ولا عالم ثم كان ومعه عالم ". فإنه قال:"كان وخلق "(١١٨) : أي أنه لا يوجد فصل بين الخالق وعملية الخلق ، وإن كان يوجد تمايز بينه وبين الأشياء المخلوقة و على هذا يكون العالم قديماً ، والإرادة الإلهية مستمرة لا تتعطل عن الخلق مدة من الزمن، وقد تكون نظرية الفيض أو الصدور ترجمة عملية لهذه المقولة حيث لا يوجد فصل واضح بين الواحد وعملية التعقل ، لأن " الأول يعقل ذاته ، ومن يعقله لذاته يلزم عنه عقل أول ، وهذا بما يعقل الأول يلزم عنه عقل تحته (ثانٍ) وهكذا حتى العقل العاشر (وهو العقل الفعال) "(١١٩).

---

١١٧ : محمد ثابت الفندي : الله والعالم والصلة بينهما عند ابن سينا ص ٢٠٤

١١٨ : الغزالي : تهافت الفلاسفة ، ص ٥٢ انظر أيضاً : د . إبراهيم مدكور : مقدمة الإلهيات الشفاء ، ج١ ، ص ٢٢

١١٩ : ابن سينا : النجاة ، ج ١ ، ص ٢٧٧

٥ – النظرية السينوية في العالم :

حقاً إن مشكلة العالم هي مما شغل الشيخ الرئيس في معظم مؤلفاته، فأعطى فيها رؤية متوازنة ، ولم يمل بها إلى هذا الطرف أو ذاك ، فقد كان أمامه تياران متناقضان : أحدهما ، وهو المذهب الموروث عن الفلسفة اليونانية وأبرز من يمثله أرسطو ، يذهب إلى أن العالم قديم قدماً مطلقاً ، وتترتب عليه نتائج تمس فكرة الألوهية في الصميم ، والثاني وهو المذهب الذي يراه أن العالم حادث ، خلقه الله من عدم ، وإن الله كان موجوداً ولا عالم ، ثم وجد معه العالم ، وهو مذهب المتكلمين ومن جرى مجراهم من الفلاسفة كالكندي والغزالي .. وأمام هذين التيارين المتناقضين ماذا فعل ابن سينا ؟ لقد قرر أن يتخذ رؤيته المتوسطة ، حيث مشى إلى منتصف المسافة مع كل طرف ، ثم حاول الجمع والتوفيق بينهما بعد ذلك.. وموقفه يلخص في أن العالم يمكن أن يكون قديماً وحادثاً في آن معاً، قديم من جهة الزمان ، وحادث أو مخلوق من جهة العلة أو المبدأ الأول وهو الله ، لأن الله هو الذي أبدعه ، وقد استنبط ابن سينا رؤيته تلك من المعاني التي وضعها للقدم والقديم ، فقد لاحظنا أن للقديم عنده معنيين : قديم باعتبار الذات ، وقديم باعتبار الزمان ." فالقديم بالذات هو علة ذاته ولم توجد ، علة خارجة عنه ، وهذا الاعتبار لا يصدق إلا على الله الواجب بذاته ، والقديم بالزمان هو الذي لا أول له في الزمان ولا بداية ، أي أن الزمان لم يسبقه إلى الوجود ، غير انه مفتقر إلى علة خارجة توجده ، لأنه ليس علة نفسه ، ولا هو يوجد بذاته ، وهذا الاعتبار

يصدق على العالم بأسره ، لأن العالم ليس علة ذاته ، ولكن لا بداية له في الزمان ، ولذا يمكن أن يكون العالم قديماً حادثاً معاً"(١٢٠) .

وبذا يكون ابن سينا قد أرضى نزعته الفلسفية العقلانية التي تعتمد على مبدأ السببية ، وتنكر حصول شيء من لا شيء ، دون أن يخسر موقع الدين ، لأنه مسلم بحدوث العالم وإبداعه وتقدم الله عليه .

٦- نتائج :

تترتب على التصور السينوي للعالم جملة من النتائج نجملها فيما يلي:

١- آمن الفلاسفة المسلمون ، وابن سينا بالذات ، بالتنزيه المطلق للباري ، تنزيه ينفي الزمان والمكان ، والمادية والجسمية ، ويميز الخالق من المخلوقات تمييزاً تاماً ، وهم في هذا يلتقون مع المعتزلة ، وأن زادوا عليهم ، ذلك لأن تصورهم للألوهية أعمق في التجريد والعقلانية ، وأدخل في باب العلوم والتسامي (١٢١) وبالرغم من ذلك فإن ابن سينا حاول التخفيف من حدة تلك المفارقة بين الله والعالم ، وذلك عن طريق نظرية الفيض أو الصدور التي تعني أن العالم فاض عن الله بمحض إرادته لا عن حاجة إلى ذلك كما يفيض النور عن الشمس ، وإذا تركنا الأبعاد الكونية لهذه النظرية والتي تجاوزها العلم الحديث بعد اكتشاف نيوتن

١٢٠ : اليازجي وكرم : أعلام الفلسفة العربية ، ص ٦١٦
١٢١ : د. إبراهيم مدكور : في الفلسفة الإسلامية ، ج٢ ، ص ٨١ ، دار المعارف مصر ١٩٧٦.

لنظرية الجاذبية ، فإن نظرية الفيض في حقيقتها محاولة للتقريب بين الإله المتعالي والمفارق وبين العالم والإنسان .

٢- انطلاقاً من الموقف السينوي المتوازن بين القدم والحدوث ، والذي أضحى العالم بموجبه قديماً من جهة الزمان وحادثاً أو مخلوقاً من جهة العلة وهي الله ، لم يعد التفريق بين القديم والحادث هو الحاكم ، بل التفريق بين الواجب والممكن ونظرية الوجوب والإمكان تعود في أصلها إلى الفارابي ولكنها أخذت حيزاً واسعاً في الفلسفة السينوية . يقول ابن سينا:" إن الواجب الوجود هو الموجود الذي متى فرض غير موجود عرض منه محال ، والممكن الوجود هو الذي متى فرض غير موجود لم يعرض منه محال " . أي أن الممكن لا يكون موجوداً من نفسه وإنما من علة خارجية ، بينما الواجب علة وجوده من ذاته ، لا من عامل خارجي(١٢٢).

وقد استخلص ابن سينا نظريته تلك من تحليل فكرة الوجود ذاتها ، وأصبح الواجب عنده يقابله الله ، بينما الممكن يقابل العالم ..

٣- لقد كان العالم عند أرسطو قديماً على الإطلاق ، دونما تفريق بين قديم بالذات وقديم بالزمان ، ولذا يصبح الله والعالم عنده في مستوى واحد ، وهو ما يتنافى مع التوحيد الإسلامي، لذلك حاول ابن سينا أن يثبت

---

١٢٢ : انظر الفارابي : عيون المسائل ص ٥٧ ، ديتريصي ، ليدن ١٨٩٢ م أيضاً الفارابي : تجريد رسالة الدعاوي القلبية ص ٣ ، ج١ ، حيدر آباد ، الهند ، ١٣٤٦ هـ وانظر ابن سينا : النجاة ، ج٣ ، ص ٢٢٤

أيضاً : د. كمال اليازجي : معالم الفكر العربي في العصر الوسيط ، ص ٢٠٩ ، طبعة خامسة دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٧٤ ..

التمايز بين ا لله والعالم ، والفرق بين القديم بالذات ، والقديم بالزمان ، وأضحى العالم حادثاً ومخلوقاً من جهة العلة ..وقديماً من جهة الزمان ، وبذا يكون قد ميز موقفه عن موقف أرسطو وموقف المتكلمين معاً ، والذين اتهموا الفلاسفة بأن قولهم ذلك يؤدي إلى تعدد القدماء ،وهدم مبدأ التوحيد ..

٤- لاحظ ابن سينا في مذهب أرسطو عيباً ظاهراً من ناحيتين على وجه الخصوص ، فقد أمسك أرسطو عن الكلام في أصل الكون ، ثم إنه لم يتحدث إلا حديثاً موجزاً عن ا لله وعلاقته بالعالم والإنسان ، وقد أراد ابن سينا أن يكمل هذا النقص ، فأدلى بنظريته عن ا لله والعالم ، محاولاً أن يوفق بين العقل والنقل ، بين الفلسفة والدين(١٢٣) ..

٥- نستنتج من ذلك كله أن العالم له وجود موضوعي قائم بذاته ، ويحكمه القانون ، ويسوده النظام ، وهذا النظام هو مظهر من مظاهر الفعل الإلهي ، لأن ا لله هو مبدأ الوجود والعلة الفاعلة في هذا العالم .. وقد توج ابن سينا مذهبه في العالم بنزعة تفاؤلية ربما تعود بجذورها إلى الفارابي الذي ذهب إلى أن " الشرور محمودة على طريق العرض ، إذ لو لم تكن تلك الشرور لم تكن الخيرات الكثيرة الدائمة "(١٢٤) وعند ابن سينا أيضاً ، نجد أن الشر محدود محصور ، وا لله لم يقض به إلا بالعرض ، إذ أن إرادة

١٢٣ : د عثمان أمين شخصيات ومذاهب فلسفية، ص ٦٧، القاهرة ١٩٤٥
١٢٤ : الفارابي : عيون المسائل ، ص ١٨

الخير إرادة أولية ، وعالمنا يغلب خيره على شره ، وهو أحسن العوالم الممكنة بتعبير (لايبتنز) (١٢٥) .

١٢٥: د. الفندي : المصدر السابق ، ص ٢٠٨ وانظر أيضاً د. إبراهيم مدكور : المصدر السابق ، ص ٢٨ .

الفصل الرابع

(الرؤيــة المتوازنــة إلى العـــالم)



تمهيد :

على الرغم من اهمية منهج التوفيق في الفلسفة الإسلامية ، فإننا لا يمكن أن نرجع المحاولات الفلسفية لابن سينا وابن رشد إلى مجرد التوفيق بين العقل والنقل أو بين الفلسفة والدين .. وإنما هو موقف جديد وأصيل يشكل علامة بارزة ، وقسمة واضحة من قسمات الفلسفة الإسلامية ، ويتضح أكثر ما يتضح في نظرتها إلى العالم .. ذلك الموقف يتمثل في مبدأ التوازن بين التصور الطبيعي للعالم الذي يؤمن بأزلية الطبيعة وأبديتها ، وينكر وجود مبدأ أول خالق للعالم، وبين التصور المثالي الذي يؤمن بخلق العالم وفنائه ، وبوجود مبدأ أول لهذا العالم يكون له بمثابة علة فاعلة .. والملاحظ في تاريخ الفكر الفلسفي قديمه وحديثه وجود استقطاب حاد وهوة شاسعة بين التصورين الطبيعي والمثالي ، فمن قال بالقدم أنكر الخلق والحدوث وأصبح مادياً ، ومن قال بالخلق والحدوث وأنكر كل ما سوى ذلك وأضحى مثالياً ، وقلما نجد نقطة إلتقاء أو حل وسط بين الإتجاهين اللذين يبدوان في غاية التباعد والتناقض ، وكأن جمعهما نوع من المحال .. وعندما جاء فلاسفة الإسلام كانت بوادر الحل الجديد أو الموقف المتوازن الذي قدموه للفكر الإسلامي تتبلور ابتداء من المعتزلة ، فرغم قول الكثير من هؤلاء بنظرية الطبائع كما لاحظنا ، وإيمانهم بالعلم وبالحتمية الدقيقة التي تسود هذا العالم ، وتوجه مجرى الأحداث فيه ، كان إيمانهم بالألوهية وتنزيهها عن شبهات المحدثات ثابتاً لا يتزعزع ، ولا عجب أن سموا لذلك بأهل العدل والتوحيد .. إشارة إلى أهم أصلين من أصولهم الخمسة ..

وعندما جاء الفارابي وابن سينا أخذت ملامح هذا التصور الفلسفي الجديد ، تتضح بشكل أكبر ، كما لاحظنا عند ابن سينا .. غير أن هذا التصور المتوازن للعالم لم تتكامل أبعاده إلا عند فيلسوف قرطبة ابي الوليد ابن رشد الذي استطاع أن ينفذ إلى القواسم المشتركة بين المذاهب المختلفة في موضوع العالم .. وأن يحاول التوفيق فيما بينها بعد أن كان ذلك ضرباً من المحال.. على أننا قبل عرض مذهب ابن رشد في العالم .. لابد أن نعرض مذهب سلفه ابن طفيل الذي وضع مشكلة العالم في إطار جديد و مبتكر قد يكون ابن رشد ، أفاد منه في وضع أسس مذهبه في العالم ..

أولاً : العالم عند ابن طفيل (ت ٥٨١ هـ - ١١٨٥):

إن التفكير في العالم هو أحد الخصائص الأساسية التي لازمت.(حياً)، بطل قصة ابن طفيل الفلسفية الرمزية المشهورة ، منذ نشأته، ولكنه بدأ ذلك التفكير أولاً بشكل جزئي من خلال تعرفه على العالم الحسي ثم العقلي ، أما التفكير في العالم بمجملته فقد أتى في مرحلة لاحقه بعد اكتشافه لحقيقة الألوهية ، وضرورة وجود فاعل مختار لهذا العالم..فمن المعروف أن (حياً) قد لاحت له حقيقة الوجود الإلهي وهو ما زال في مرحلة التعامل مع المحسوسات ، " فجعل يطلب هذا الفاعل المختار على جهة المحسوسات وهو لا يعلم بعد هل هو واحد أو أكثر..؟ فتصفح جميع الأجسام التي لديه ، وهو الذي كانت فكرته أبداً فيها ، فرآها كلها تتكون تارة وتفسد أخرى ، وما لم يقف على فساد جملته وقف على فساد أجزائه مثل الماء والأرض .. وكذلك سائر الأجسام التي كانت لديه لم ير منها شيئاً بريئاً عن الحدوث والإفتقار إلى الفاعل المختار فاطرحها

كلها ، وانتقلت فكرته إلى الأجسام السماوية "(١٢٦). وما زال ينتقل من جسم أرضي إلى آخر سماوي حتى تبين له أن الجميع محتاج إلى فاعل مختار هو الله (١٢٧).

بعد ذلك انتقل حي إلى التفكير في العالم في مجموعه ، ولفتت انتباهه المشكلة الأساسية التي توقف أمامها الفلاسفة والمتكلمون من قبل ، وهي هل العالم بجملته شيء حدث بعد إن لم يكن، وخرج إلى الوجود بعد العدم ؟ أو هو أمر كان موجوداً فيما سلف ولم يسبقه العدم بوجه من الوجوه ؟ في الحقيقة إن ابن طفيل يوجه المشكلة هنا توجيهاً جديداً ، ذلك بالنظر إلى النتائج التي تؤدي إليها كل فكرة سواء الحدوث أم القدم ، وعنده ، إن كلا الطريقين يؤديان إلى نتائج واحدة ، خلص ابن طفيل إلى هذا المذهب من خلال الشكوك التي تعترض الإنسان أن أعتقد واحداً من المذاهب المعروفة في العالم ، حيث تثور في وجهه تساؤلات شتى ، واعتراضات كثيرة تجعل ترجيح رأي من الآراء أمراً مستحيلاً أو شبه مستحيل ، مما يذكرنا إلى حد كبير بنقائض العقل الخالص عند (كنط) ، ولذا دعا إلى ترك البحث في إثبات هذا الموقف دون ذاك ، والبحث فيما يؤدي إليه كل موقف من نتائج ، فإذا كانت النتائج متعارضة كان لابد من ترجيح أحد الآراء المتعارضة في العالم ، أما إذا كانت النتائج واحدة فلا قيمة للخلاف إذن .. وقد عرض ابن طفيل مذهبه هذا على لسان حي بلغة رائعة وفي قالب قصصي جميل ، وأوضح أولاً : الشكوك التي تعترض الباحث ان أعتقد بقدم العالم أو حدوثه ، ثم عرض ثانياً ما يلزم عن فكرتي القدم والحدوث من نتائج ، لينتهي بعد ذلك إلى الرأي الذي تبناه ، يقول ابن

---

١٢٦ : ابن طفيل : حي بن يقظان ، ص ٩٢ تحقيق أحمد أمين ، دار المعارف مصر ١٩٥٢.

١٢٧ : نفس المصدر السابق ص ٩٢ – ٩٥

طفيل على لسان (حي) :" إنه إذا أزمع على اعتقاد القدم اعترضته عوارض كبيرة من استحالة وجود ما لانهاية له بمثل القياس الذي استحال عنده به وجود جسم لا نهاية له ، وكذلك أيضاً كان يرى أن هذا الوجود لا يخلو من الحوادث فهو لا يمكن تقدمه عليها ، وما لا يمكن أن يتقدم على الحوادث فهو أيضاً محدث ، وإذا أزمع على اعتقاد الحدوث اعترضته عوارض أخرى ، وذلك أنه كان يرى أن معنى حدوثه بعد إن لم يكن لا يفهم إلا على معنى إن الزمان تقدمه ، والزمان من جملة العالم وغير منفك عنه ، فإذن لا يفهم تأخر العالم عن الزمان ، وكذلك كان يقول : إذا كان حادثاً فلابد له من محدث ، وهذا المحدث الذي أحدثه لم أحدثه ، الآن ولم يحدثه قبل ذلك الطارىء عليه ، ولا شيء هنالك غيره ، أم لتغير حدث في ذاته ؟ فإن كان فما الذي أحدث ذلك التغير؟"(١٢٨) وواضح أن هذه الأسئلة والاشكالات سبق وأن أثارها الفلاسفة المسلمون كابن سينا في معرض نقدهم لنظرية حدوث العالم ، وقد استفاد منها ابن طفيل في عرض مذهبه.

إذن فهنالك إشكالات عديدة تعترض فكرة قدم العالم مثل استحالة وجود ما لا نهاية له قياساً على استحالة وجود جسم لا نهاية له وغير ذلك، وهنالك إشكالات تعترض فكرة حدوث العالم منها ما يتعلق بالزمان ، حيث تؤدي نظرية الحدوث التي ذهب إليها المتكلمون إلى أن هناك زماناً قبل العالم والحركة ، على حين أن الزمان من جملة العالم حسب ما يذهبون هم ، ولا يمكن أن يفهم الزمان إلا مع الحركة ، وغير ذلك من إشكالات ، لذا فإن احتمالات النقص والإثبات قائمة لكل من فكرتي القدم والحدوث ، بسبب تعارض الأدلة وتوازنها ، حيث يصعب الترجيح والحسم .. يقول

١٢٨ : نفس المصدر السابق ، ص ٩٥

ابن طفيل :" وما زال يذكرني ذلك عدة سنين فتتعارض عنده الحجج، ولا يترجح عنده أحد الأعتقادين على الآخر . فلما أعياه ذلك جعل يتفكر ، ما الذي يلزم عن كل واحد من الإعتقادين فلعل اللازم عنهما يكون شيئاً واحداً ".(١٢٩) : أي أنه ترك مسألة ترجيح أحد الرأيين ، واتجه لدراسة ما يلزم عن كل فكرة ، بعد تحليلها ، من نتائج ، وقد حلل ابن طفيل فكرة الحدوث على الوجه التالي : حدوث العالم هو خروجه إلى الوجود بعد العدم ، ويلزم عن ذلك ضرورة ان العالم لا يمكن أن يخرج إلى الوجود بنفسه ، وأنه لابد له من فاعل يخرجه إلى الوجود ، وان ذلك الفاعل لا يمكن أن يُدرك بشيء من الحواس ، لأنه لو أدرك بشيء من الحواس لكان جسماً من الأجسام ، ولو كان جسماً لكان من جملة العالم وكان حادثاً واحتاج إلى محدث ، ولو كان ذلك المحدث الثاني أيضاً جسماً لاحتاج إلى محدث ثالث ، والثالث إلى رابع ، ويتسلسل ذلك إلى غير نهاية ، وهو باطل ، إذن لابد للعالم من فاعل ليس بجسم ، وإذا لم يكن جسماً فليس إلى إدراكه بشيء من الحواس سبيل ، و كذلك فصفات الأجسام كلها تستحيل عليه ، وأول هذه الأجسام هو الإمتداد في الطول والعرض والعمق ،وهو منزه عن ذلك ، وعن جميع ما يتبع هذا الوصف من صفات الأجسام ، وإذا كان فاعلاً للعالم فهو لامحالة قادر عليه وعالم به ، (١٣٠) فتحليل فكرة الحدوث يؤدي إلى أن العالم لا يمكن أن يخرج إلى الوجود بنفسه، ولذا لابد له من فاعل يخرجه إلى الوجود، وهذا الفاعل لا يمكن إدراكه بشيء من الحواس لأن ذلك يجعله جسماً حادثاً ، ولابد له من محدث ، وهذا يؤدي إلى التسلسل وهو باطل ، فلابد للعالم من فاعل ليس بجسم

١٢٩ : نفس المصدر السابق ص ٩٥
١٣٠ : نفس المصدر السابق ص ٩٦

وهو منزه عن صفات الأجسام ، وإذا كان فاعلاً للعالم فهو لا محالة قادر عليه وعالم به .

أي أن المحصلة النهائية للإعتقاد بحدوث العالم هو وجود خالق لهذا العالم مُسير له ، وقادر عليه ، وعالم به ، فلنرى ما يؤدي إليه تحليل فكرة القدم ، قام ابن طفيل بتحليل فكرة القدم على الوجه التالي : العالم قديم يعني أن العدم لم يسبقه ، وأنه لم يزل كما هو ، وهذا يعني أن حركته قديمة لا نهاية لها من جهة الإبتداء ، إذ لم يسبقها سكون يكون مبدؤها منه، وكل حركة فلابد لها من محرك ضرورة ، وهذا المحرك إما أن يكون قوة سارية في جسم من الأجسام (جسم المحرك نفسه أو جسم خارج عنه) ، واما أن يكون قوى ليست سارية ولا شائعة في جسم ، ويستبعد ابن طفيل الافتراض الأول . وهو أن يكون هذا المحرك في جسم من الأجسام أو في جسم خارج عنه ، لأن كل جسم متناه ، وبالتالي فكل قوة في جسم فهي لا محالة متناهية ، ويتبنى الإفتراض الثاني وهو أن يكون محرك العالم قوة ليست في جسم ، لأن قولنا بالقدم يدعونا لافتراض أن الفلك قديم لا ابتداء له ، وهو يتحرك حركة لا نهاية لها ولا انقطاع ، وبالتالي فالقوة التي تحركه لا نهاية لها أيضاً ، ولا يمكن أن تكون في جسم بطبيعة الحال ، إذن فالقوة المحركة للفلك ليست في جسمه ، ولا في جسم خارج عنه ، فهي إذن لشيء بريء عن الأجسام وغير موصوف بشيء من أوصافه الجسمية ، وهذا المحرك البريء عن المادة وعن صفات الأجسام ، المنزه عن أن يدركه حس أو يتطرق إليه خياله سبحانه، إذا كان فاعلاً لحركات الفلك على اختلاف أنواعها فعلاً لا تفاوت فيه ولا فتور فهو لا محالة قادر عليه وعالم به "(١٣١) وهكذا كانت النتيجة

١٣١ : نفس المصدر السابق ص ٩٧

اللازمة عن القول بالقدم أو الحدوث واحدة ." فـانتهى نظـره بهـذا الطريـق إلى ما انتهى إليه بـالطريق الأول ، ولـم يضـره فـي ذلـك تشـككه فـي قـدم العالم أو حدوثه وصح له على الوجهين جميعاً وجود فاعل غـير جسـم ولا متصل بجسم ولا منفصل عنه ، ولا داخل فيه ولا خارج عنـه .والاتصـال والانفصـال والدخول والخروج هي كلهـا مـن صفـات الأجسـام وهـو مـنزه عنها "(١٣٢) ومن هنا كانت جميـع الموجـودات مفتقـرة إلـى هـذا الفـاعل، ولا قيام لشيء منها إلا به ، " فهو إذن علة لها وهي معلولة له سواء كانت محدثة الوجود بعد أن سبقها العدم أم كانت لا ابتداء لهـا مـن جهـة الزمـان ولم يسبقها العدم قط ، فإنها على كلا الحالين معلولـة ومفتقـرة إلـى الفـاعل متعلقة الوجود به ، ولولا دوامه لم تدم ، ولولا وجوده لم توجد ولولا قدمه لم تكن قديمة (١٣٣) .

وبالنسبة لتقدم اللـه علـى العـالم فـإن ابـن طفيـل يميـل إلـى التصـور السينوي الذي يـرى أنـه متقدم عليـه بـالذات لا بالزمـان ، حيـث يقـول : " العالم كله بما فيه من السماوات والأرض والكواكب ومـا بينهـا ومـا فوقهـا وما تحتها فعلـه وخلقـه ، ومتـأخر عنـه بـالذات ، وإن كـانت غـير متـأخرة بالزمان ، كما أنك إذا أخذت فـي قبضتـك جسـماً مـن الأجسـام ثـم حركـت يدك، فإن ذلك الجسم لا محالة يتحرك تابعاً لحركة يدك حركة متأخرة عـن حركة يدك تأخراً بالذات ، وإن كـانت لـم تتـأخر بالزمـان عنهـا ، بـل كـان ابتداؤهما معاً (١٣٤) إن المنهج الذي اتبعـه ابـن طفيـل فـي مشـكلة العـالم منهج نقدي تجاوز فيـه الكثـير مـن الجزئيـات.التـي تفرعـت عـن المحاكـاة الجدلية التي قـامت بيـن الفلاسـفة والمتكلميـن ، ونظرإلـى جوهـر المشـكلة

١٣٢ : نفس المصدر السابق ص ٩٧
١٣٣ : نفس المصدر السابق ص ٩٨
١٣٤ : نفس المصدر السابق ص ٩٨

والنتائج التي تلزم عنها ، فرأى أنها واحدة ، فلا داعي إذن لتلك الخصومة القائمة بين التيارين الكبيرين في مجرى الفكر الإسلامي : تيار القائلين بقدم العالم، وتيار القائلين بحدوثه ، ولا شك أنه في هذا التوفيق البارع في الموقف من العالم ، إنما يوفق في الحقيقة بين رؤية تعتمد أساساً على النص الديني في تفسير ظواهر العالم والعلاقات الموجودة فيه ، وإن لم ترفض العقل كلية ، وبين رؤية تعتمد العقل أساساً في تحليل كل الظواهر و الحوادث الموجودة في هذا العالم ، ولكنها تستنير في الوقت نفسه بالنص الديني، لأن الإثنين، حق ، " والحق لا يضاد الحق ، بل يوافقه ويشهد له" كما سيقول ابن رشد بعد ذلك (١٣٥) ، متأثراً دون شك بابن طفيل وغيره من الفلاسفة السابقين .

ولا نختم حديثنا عن ابن طفيل دون الإشارة إلى أن العالم الذي رسمه في قصته الفلسفية (حي بن يقظان) هو عالم للطبيعة فيه شأن كبير، وللمحسوسات فيه دور فعال ، وللقوانين والعلاقات السببية فيه أحكام، أما الإنسان فيه فقد يكون قريباً من الإنسان الطبيعي ، ومن هنا كان اختلاف (حي) عند ابن طفيل عن مثيله عند ابن سينا ،" فصورة حي عند ابن سينا تمثل العقل الفعال ، أما قصة ابن طفيل فتشبه أن تكون تمثيلاً للعقل الإنساني الطبيعي الذي يشرق عليه نور من العالم العلوي"(١٣٦)

١٣٥ : انظر ابن رشد ، فصل المقال ص ٣١
١٣٦ : دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٢٥٢

ثانياً : تصور العالم عند ابن رشد :

١ – التصورات المتعارضة في العالم ونقدها :

يرى ابن رشد أن المواقف من العالم ثلاثة وليست اثنين كما يبدو في الظاهر " فقول المتكلمين بحدوث العالم طرف ، وقول الدهرية طرف آخر ، وقول الفلاسفة متوسط بينهما "(١٣٧) . فالدهريون في حقيقتهم هم الفلاسفة الماديون الذين ينكرون وجود مبدأ روحي للكون ، ويرون أن الطبيعة مكتفية بنفسها ، وأن الدهر دائم لا أول له ولا آخر . وإليهم أشار القرآن الكريم :" وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر "(١٣٨) إذن فهذا الموقف الدهري ينكر وجود فاعل لهذا العالم ، ويؤمن بأن الأشياء تحدث من تلقاء نفسها ، وبالتالي فهو في حقيقته يلتقي مع القائلين بالصدفة ، ونفي القوانين الموضوعية التي تحكم أجزاء هذا العالم ، لذا فإن أبا الوليد يرفضه قائلاً :" إن من يجوز أن ها هنا أشياء تحدث من تلقائها ، وهو قول الأوائل من القدماء الذين أنكروا الفاعل ، وهو قول بين سقوطه بنفسه " (١٣٩) والموقف المضاد لهذا التصور الطبيعي الدهري هو موقف المتكلمين ، الذين يقولون بحدوث العالم ، أي الاختراع والخلق من عدم (بمعنى اللاشيء) وهم أيضاً ينكرون حتمية القانون العملي ومبدأ السببية بشكل عام كما لاحظنا ، ويرى ابن رشد أن المتكلمين ليسوا في قولهم في العالم على ظاهر الشرع كما يذكرون دائماً بل هم متأولون ، فإنه ليس في الشرع إن الله كان موجوداً مع العدم

---

١٣٧ : ابن رشد : تهافت التهافت : ص ٧٤ ، طبعة أولى ، مصر ، ١٣١٩ هـ
١٣٨ : (الجاثية) : ٥٤، وانظر كليات أبي البقاء ، ص ١٨٣ ، طبعة بولاق مصر ١٢٨١ هـ
١٣٩ : ابن رشد : تهافت التهافت ، ص ٤ ، وانظر د. محمد عمارة : المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد ص ٦١ وما بعدها ، دار المعارف مصر ١٩٧١

المحض، ولا يوجد هذا فيه نصاً أبداً ، فكيف يتصور في تأويل المتكلمين في الآيات القرآنية إن الإجماع انعقد عليه .(١٤٠).

بل أن ظاهر الشرع إذا تصفح ظهر من الآيات الواردة في الأنبياء عن إيجاد العالم أن صورته محدثة بالحقيقة ، وأن نفس الوجود والزمان ، أعني غير منقطع ، فقوله تعالى : " وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء "(١٤١) يقتضي بظاهره أن وجوداً قبل هذا الوجود ، وهو العرش والماء ، وزماناً قبل هذا الزمان ، أعني المقترن بصورة هذا الوجود الذي هو عدد حركة الفلك .(١٤٢) أي أن الشرع أو الوحي لا يسعف المتكلمين في تأييد تصورهم عن الحدوث بآيات من القرآن ، فهل يسعفهم العقل ؟ يرى ابن رشد أن المتكلمين يتخذون من جهلهم بالقوانين سبيلاً إلى القول بجواز أن يكون العالم على نحو مخالف لما هو عليه الآن ، وأن العالم يمكن أن يحتل من الفراغ غير المكان الذي يوجد فيه ، وبإمكان الله أن يخلق عالماً أفضل من هذا العالم الحالي ، ويرى أن هذا القول لا يستقيم مع العقل ولا مع الشرع .(١٤٣).

فعدم استقامة أقوال المتكلمين مع العقل تتأتى من أنها تخالف البداهة الحسية ، فضلاً عن تنافيها مع روح العلم ، فنحن نجد أن الواقع لا يؤيدهم، لأننا نرى أن لكل نوع من الكائنات خلقته الخاصة ، ونعلم أن هنالك أسباباً وقوانين أودعها الله في الكون ، فهم يرون إذن إنكار وجود الأسباب الطبيعية التي خلقها الله ، وقد ظنوا أننا إذ كنا نجهل السبب ، في

---

١٤٠ : ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ص ٤٣ دار المعارف مصر ١٩٧٢.

١٤١ : (هود : ٧)

١٤٢ : ابن رشد : فصل المقال ص ٤٢ و ص٤٣

١٤٣ : د. محمود قاسم : دراسات في الفلسفة الإسلامية ص ١٧٥

أن الحركة شرقية أو غربية ، فمعنى ذلك أن هذا السبب غير موجود ، أي أن ابن رشد يرى أن هنالك أسباباً للحركات السماوية ، وإذا كانت هذه الأسباب مجهولة لدى طائفة من الناس فليس معنى ذلك أن تلك الحركات يجوز أن تختلف .(١٤٤) كما أن دليل المتكلمين لا يستقيم مع الشرع أيضاً، لأنه ينتهي إلى إنكار حكمة الله وعنايته بما خلق ، فإنهم أرادوا أن يؤكدوا المشيئة المطلقة ، فانتهوا إلى إنكار الحكمة ، وهذا فضلاً عن إنكارهم لوجود القوانين الطبيعية يؤدي إلى القول بالمصادفة أو الاتفاق ، والالتقاء مع الموقف الدهري بشكل غير مباشر (١٤٥) هذان هما التصوران الأساسيان المتعارضان في مسألة العالم ، يشرحهما ابن رشد وينقدهما ، ليعرض بعد ذلك تصوره المتوازن أو (المتوسط) على حد تعبيره هذا التصور ، وهو موقف الفلاسفة الإلهيين كما يسميه يقوم على أساس ديني قوي هو الإيمان بالإله الواحد الخالق مع الإيمان بالمبادىء التي تسري على الوجود والكون ويورده ابن رشد عن وعي وتبصر في أنه يضيف جديداً على صعيد الفلسفة الإسلامية خاصة . والفكر الإنساني عامة ، وإن كان في حقيقته كما لا للنهج الذي بدأه ابن سينا من قبل ..

٢- الرؤية المتوازنة إلى العالم :

يمهد ابن رشد لعرض رؤيته المتوازنة في العالم بالإشارة إلى أن المذاهب في هذه القضية ليست متباعدة بالشكل الذي يؤدي إلى أن يكفر بعضها بعضاً ، وهو في هذا يرد ، فيما يبدو على الإمام الغزالي الذي كفر

١٤٤ : نفس المصدر السابق ص ١٧٥
١٤٥ : نفس المصدر السابق ص ١٧٦

الفلاسفة في ثلاث مسائل رئيسية إحداها وأولها قولهم بأزلية العالم (١٤٦) يقول ابن رشد : " فالمذاهب في العالم ليست تتباعد ، حتى يكفر بعضها ولا يكفر ، فأن الآراء التي شأنها هذا يجب أن تكون في الغاية من التباعد، أعني ان تكون متقابلة ، كما ظن المتكلمون في هذه المسألة ، أعني أن اسم القدم والحدوث في العالم بأسره ، هو من المتقابلة والأمر ليس كذلك"(١٤٧) فالمتكلمون ظنوا أن المواقف في العالم متقابلة ،" والمتقابلان هما اللذان لا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة " (١٤٨) ولكن توجد قواسم مشتركة بين المذاهب المتعارضة في العالم ، يمكنها أن تجتمع حولها ، بل أن الخلاف حول الأزلية والخلق بالنسبة للعالم هو خلاف لفظي على التسمية وحسب ، يقول ابن رشد : " إن الإختلاف في مسألة قدم العالم أو حدوثه راجع للاختلاف في التسمية ، لوأنهم اتفقوا على أن هنالك ثلاثة أصناف من الموجودات طرفان وواسطة بين الطرفين، فاتفقوا في تسمية الطرفين واختلفوا في الواسطة بينهما "(١٤٩) فأبو الوليد يحاول إيجاد القواسم المشتركة ، وذلك بأن يحدد نقاط الاتفاق ونقاط الاختلاف ، ويرى أنهم أي المتكلمون ، ويقصد الأشاعرة بالذات ، والقدماء ، ويقصد بهم فلاسفة الطبيعة مثل سقراط ، وهذه كانت تسميتهم في التراث الإسلامي . وربما يقصد أرسطو وأتباعه ، وهو من أكبر شرائحه ، قد اتفقواعلى أن هنالك ثلاثة أصناف من الموجودات : طرفان وواسطة بينهما، وهم متفقون في تسمية الطرفين ، ولكنهم مختلفون في الواسطة بين الطرفين،.

---

١٤٦ : الغزالي : تهافت الفلاسفة ص ١٨
١٤٧ : ابن رشد : فصل المقال ص ٤٢
١٤٨ الجرجاني : التعريفات ص ٢٠٨
١٤٩ : ابن رشد : فصل المقال ص ٤٠

أما الطرف الأول :" فهو موجود وجد من شيء غيره ، وعن شيء، أعني عن سبب فاعل ، ومن مادة والزمان متقدم عليه ، أعني على وجوده، وهذه هي حال الأجسام التي يدرك تكونها بالحس ، مثل تكون الماء ، والهواء ، والأرض ، والحيوان ، والنبات وغير ذلك ، فهذا الصنف من الموجودات اتفق الجميع من (القدماء) والأشعريين على تسميتها محدثة "(١٥٠) أي أن هذا الطرف يخص الموجودات الحسية من الأجسام على اختلافها ، والطرف الثاني : أو الموجود الثاني هو :" موجود لم يكن من شيء ، ولا عن شيء ، ولا تقدمه زمان ، وهذا أيضاً اتفق الجميع من الفرقتين على تسميته قديماً ، وهذا الموجود مدرك بالبرهان وهو الله تبارك وتعالى ، الذي هو فاعل الكل وموجوده والحافظ له ، سبحانه وتعالى قدره "(١٥١) وهذا الطرف يخص الباري سبحانه والكل متفق على وجوده وعلى تسميته قديماً ، لأن الله يستحيل أن يكون حادثاً ، أما الذي اختلف عليه فهو الموجود الثالث المتوسط بين هذين الطرفين وهو :" موجود لم يكن من شيء ولا عن شيء ولا تقدمه زمان ، ولكنه موجود عن شيء ، أعني عن الفاعل ، وهذا هو العالم بأسره ، والكل منهم متفق على وجود هذه الصفات الثلاث للعالم ، فإن المتكلمين يسلمون أن الزمان غير متقدم عليه ، أو يلزمهم ذلك ، إذ الزمان عندهم شيء مقارن للحركات والأجسام ، وهم أيضاً متفقون مع القدماء على أن الزمان المستقبل غير متناه ، وكذلك الوجود للمستقبل ، وإنما يختلفون في الزمان الماضي والوجود الماضي، فالمتكلمون يرون أنه متناه ، وهذا هو موقف ،

١٥٠ : نفس المصدر السابق ص ٤٠
١٥١ : نفس المصدر السابق ص ٤١

وهذا هو موقف أفلاطون وشيعته ،وأرسطو وفرقته ،يرون أنه غير متناهٍ كالحال في المستقبل " (١٥٢)

فهو يحاول أن يضيق شقة الخلاف بين تصور المتكلمين ، وبين التصور الأرسطي ، لأن الجميع اتفقوا على أن الطرف الثالث وهو العالم موجود عن فاعل ، ولم يكن من شيء ، ولا تقدمه زمان ، وهم أيضاً متفقون على أن الزمان للمستقبل غير متناه ، وكذلك الوجود للمستقبل، ولكن الخلاف على الزمان الماضي ، والوجود الماضي ، فالمتكلمون يرون أنهما متناهيان ، وهو في هذا ينسبهم إلى أفلاطون ، لأن هذا اشتهر عنه في التراث الإسلامي ، أنه يقول بحدوث الزمان والعالم ، وقد يكون قوله بحدوث الزمان صحيحاً بناء على ما ورد في (طيماوس)، ولكنه بالنسبة للعالم فقد تحدث عن الصنع وليس الخلق .(١٥٣) أما القائلون بالقدم فهم يرون لا تناهي الزمان الماضي والوجود الماضي ، وهم أتباع أرسطو في الحضارة الإسلامية . فالخلاف إذن هو على هذا الوجود المتوسط لما فيه من شبه القدم والحادث ، يقول ابن رشد :"فهذا الموجود الآخر الأمر فيه بين أنه قد أخذ شبهاً من الوجود الكائن الحقيقي، ومن الوجود القديم، فمتى غلب عليه مافيه من شبه القديم، على ما فيه من شبه المحدثات، سماه قديماً، ومن غلب عليه ما فيه من شبه المحدث، سماه محدثاً وهو في الحقيقة ، ليس محدثاً حقيقياً ولا قديماً حقيقياً، فإن المحدث الحقيقي فاسد ضرورة والقديم الحقيقي ليس له علة"(١٥٤) وما دام العالم

---

١٥٢ : نفس المصدر السابق ص ٤٢

١٥٣ : انظر أفلاطون : طيماوس ص ٢٢٨ و ص ٢٣٥ و ص ٣٢٣ ، تحقيق وتقديم ألبيرريفو ، ترجمة الأب فؤاد جرجي بربارة ، دمشق ١٩٦٨ ، وانظر أيضاً : د. محمد علي أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ص ٣٣٧

١٥٤ : ابن رشد : فصل المقال ص ٤٢

ليس محدثاً حقيقياً ولا قديماً حقيقياً فما هو إذن ؟ يرى ابن رشد : ان العالم إذا نظر إليه من جهة الزمان كان أزلياً قديماً، وإذا نظر إليه من جهة الله كان حادثاً مخلوقاً، وعلى هذا النحو يفرق بين نوعين من القدم ، القدم بعلة ، والقدم بدون علة ، والله وحده قديم بدون علة وبدون محرك أو فاعل ، أما العالم فقديم بعلة ،ولكن له فاعلاً خالقاً قديماً (١٥٥).

__خلاصة :__

لابد لكل حضارة أن تعبر عن ذاتيتها في صورة من صور الفكر تكون بمثابة الإطار الذي يضم ما وصلت إليه تلك الحضارة من إنجازات، وما قدمته من إبداعات على مر العصور ، وأحسب أن مفهوم العالم عند الإسلاميين يمثل الصياغة النهائية لشخصية الحضارة العربية والإسلامية ، والمعبر عن هويتها المستمرة والمتميزة وبعدها التاريخي ؛ وهذا المفهوم لم يكن فكرة نظرية مجردة ، وإنما هو واقع متصل وتجسيد حي للوجود الحضاري الإسلامي في الزمان والمكان ، فكل قضية عالجها المفكرون الذين استعرضناهم تعبير عن واقعه حدثت ، او مشكلة في المجتمع ، مهما كانت دقة تلك القضية أو إغراقها في التجريد ، أضف إلى ذلك أن المهمة الرئيسية التي اصطلح بها هؤلاء المفكرون العظام ، كانت محاولتهم الدائبة لوضع إطار نظري محدد للعالم يتناسب والمرحلة التي أعقبت عصر الفتوحات ، حيث شغلت الحضارة العربية الإسلامية رقعة واسعة تمتد من الصين حتى الأندلس ، فكان لابد لها من التوسع الأفقي في المكان من امتداد عمودي في الزمان ، وليس صدفة إذن أن يكون الزمان أحد

---

١٥٥ : د. عثمان أمين : شخصيات ومذاهب فلسفية ص ١٧٨

المفاهيم الرئيسية التي قام عليها تصور العالم في الفكر الإسلامي ، ومن خلال عرضنا للتيارات الرئيسية التي عالجت مشكلة العالم في الفكر الإسلامي نستطيع أن نخرج بالنتائج التالية :

١- ذكرنا أن الإسلاميين تناولوا مفهوم العالم من خلال مستويين : أحدهما ميتافيزيقي والآخر فيزيقي ، وقامت التصورات الرئيسية للعالم في الفكر الإسلامي على أساس الجدلية القائمة بين هذين المستويين ، إما جنوحاً نحو الميتافيزيقا أو تطرفاً نحو الطبيعة ، أو توسطاً وتوازناً بينهما ، مع ملاحظة أن تصور العالم عند هؤلاء جميعاً ارتبط بالألوهية ، لأن وجود ا لله أمر يجمعون عليه ، ولا نكاد نجد منهم من ينكر ذلك ، ولكن الذي اختلفوا فيه وميز التصورات بعضها عن بعض هو درجة الارتباط بين ا لله والعالم ، وصورة ذلك الارتباط ، ووضع الحقيقة الكونية إلى جانب الحقيقة الإلهية .

٢- مثل الأشاعرة من المتكلمين تصوراً في العالم يقوم على الاعتماد ، بأن هذا العالم عرضي وغير جوهري ، واعتبروا أن مركز الوجود في ا لله ، أو في ما بعد الطبيعة ، وهذه نظرة راسية ترى الأصل في الأعلى ، وتقف عند الإلهي وقد تكتفي به .. هذا التصور إذا بحث في العالم ، فلكي يبرهن على وجود ا لله ، وإذا حلل قوانين الطبيعة أو سلم بها ، فلكي يستدل من خلالها على حدوث العالم ، وليس لتأسيس العلم الطبيعي أو تأكيد موضوعية وجوهرية هذا العالم .

٣- أعتقد أن هذه الرؤية إلى العالم عند متكلمي الأشاعرة قد نشأت من تصورهم للألوهية وللقوانين التي تحكم هذا العالم ، إن كان ثمة قوانين

عندهم !! فقد تصوروا أن في إقرار مبدأ السببية إلغاء أو تقييداً للإرادة الإلهية المطلقة ، ولذا عارضوا هذا المبدأ وقالوا بأن لا تلازم ضروري بين الأسباب والمسببات وإنما يرجع ذلك إلى العادة والاقتران ، وإن الله سبحانه هو الذي يخلق الحوادث بعضها عقب بعض ، فتوهم أن في الأمر تلازماً ضرورياً ، وبذلك نسفوا الأساس الذي قامت عليه العلوم ، على حين أنهم لو تأملوا الأمر ملياً لوجدوا أن ليس ثمة تعارض بين التصور الإلهي للعالم وبين سريان مبدأ السببية لأن القوانين هي في النهاية مظهر من مظاهر قدرة الله وإرادته وسننه الكونية ، " ولن تجد لسنة الله تبديلاً".(١)

٤- كان من نتائج إنكار الأشاعرة للسببية ، أن أصبح وجود العالم غير ثابت وغير يقيني حيث لا يوجد عندهم تلازم ضروري بين وجود العالم في اللحظة الحاضرة واللحظة التي سبقتها مباشرة ، وكل شيء فيه يمكن أن يوجد على نحو مخالف لما هو عليه ، بل ان العالم نفسه يمكن أن يحتل من الفراغ غير المكان الذي يوجد فيه ، وان الله يمكن أن يخلق عالماً أفضل من هذا العالم الحالي ، أي أنه توجد عملية مستمرة لإلغاء الطبيعة لصالح ما بعد الطبيعة ، وترك العالم للبحث عما وراء العالم ، بالرغم من أحد براهين الأشاعرة الرئيسية على وجود الله هو استدلالهم بالإتقان والترتيب والنظام الذي يسود العالم كدلالة على وجود إله خالق عالم أتقن كل شيء ، وأعتقد أن في هذا تناقضاً واضحاً مع النتائج التي تلزم عن مذهبهم في العالم .

٥- بالنسبة للحرية الإنسانية ، فقد كان موقف الأشاعرة من الأفعال ومسؤولية الإنسان عنها استمراراً متحفظاً لموقفهم من السببية ، وكما لاحظنا فيما سبق أنهم حاولوا التوسط بين القائلين بالجبر المطلق الذي ينفي بشكل بات أن يكون الإنسان خالقاً لأفعاله ومسؤولاً عنها ، بل الله خالقها ، فيقدم صورة سلبية للإنسان ، حينما يجعله كالريشة في مهب الريح ، لا يملك من أمره شيئاً ، وبين المعتزلة القائلين بخلق الأفعال والاختيار والمدافعين بحزم عن حرية الإنسان ، فقال الأشاعرة بالكسب ، ومعناه أن يكون الفعل مخلوقاً من الله والإنسان مكتسب له ، وهو موقف يؤدي في النهاية إلى الجبر ، إذ ما قيمة الكسب إذا لم يكن الفعل في حقيقته للإنسان ؟ وكيف يستقيم ذلك مع مبدأ الثواب والعقاب الذي قال به الدين ؟ وكيف يحاسب الإنسان غداً على أفعال غير مسؤول عنها ؟ ولا شك أن الدور الذي يلعبه الإنسان في هذا العالم ضمن إطار الجبرية هو دور محدود وهامشي .

٦- بقدر ما كان تصور العالم عند الأشاعرة قائماً على أسس ميتافيزيقية ، فإنه عند المعتزلة قائم على أسس طبيعية ، فالعالم عندهم له وجود حقيقي، وكذلك الطبيعة والمحسوس بشكل عام ، وربما ساعد مذهبهم في الألوهية على بلورة تصورهم عن العالم ، فالتنزيه المطلق لله ونفي الصفات الإلهية، وردها جميعاً إلى السلب ، كما لاحظنا ، فضلاً عن المفارقة الكاملة بين الله والعالم أدى بهم إلى إنكار كل علاقة بين الله والعالم ، غير علاقة الوجود ، وبقدر ما أغرقوا في تجريد الألوهية من صفات الفعل ، فإنهم أمعنوا في تأكيد الأسس الفيزيقية والحسية للعالم ، وأصبحت تسري على

العالم الطبيعي قوانينه الخاصة به والتي لا تخضع بالضرورة لتدخل وتعدل المشيئة الإلهية ، وإنما يكون النظام والاتساق مظهراً من مظاهر حكمة ا لله وعنايته بعد خلق ، ومن هنا فإن إيمانهم بالسببية ، وثبات الجواهر والأعراض ، وبالطبائع الثابتة للأشياء ، أدى دون شك إلى تأكيد وجود العالم وجوهريته لا عرضيته كما ذهب الأشاعرة .

٧- رافق هذا التأكيد لوجود العالم تأكيد لوجود الإنسان في العالم ودوره الفاعل فيه ، وقد تجلى ذلك في انتصار المعتزلة لحرية الإنسان ، فالإنسان خالق لأفعاله لا مجبر عليها وهو حر في اختياره الفعل الذي يريد ، وبالتالي فهو مسؤول عن أفعاله أمام ا لله .

٨- الزمان عنصر أساسي في رؤية الفلاسفة المسلمين إلى العالم ، وعلى ضوء النهج المتوازن بين الطبيعة وما بعد الطبيعة الذي اتبعوه ، أصبح للزمان ُبعدان ، أحدهما ميتافيزيقي يرتبط بمفاهيم الألوهية والخلق اللامتناهي ، والآخر فيزيقي يرتبط بالحركة والمتحرك ، والعالم يسوده قانون العلية ، ولكنه متناه من جهة العلة لأنها تصله بعلة العلل (ا لله) ، غير متناه وقديم من جهة الزمان ، وكأن الزمان محيط لانهائي يضم العالم ويمنحه استمرارية الوجود .

٩- رغم أهمية الزمان الطبيعي الذي هو مقدار الحركة عند ابن سينا ، فإنه ليس العامل الحاسم والوحيد في بلورة رؤية الفلاسفة المسلمين إلى العالم ، وإنما يوجد هنالك الزمان المطلق الذي يحمل طابع الأستمرارية واللاتناهي وعدم الانقسام ، ولذا كانت الرؤية الزمانية عندهم عبارة عن مشروع

دائم لاختراق حاجز النسبي صعوداً إلى المطلق ، وتجاوز المتناهي إلى اللامتناهي، وعبور الزمانية إلى السرمدية .

١٠- انعكست تلك الرؤية الزمانية على تصور الدولة والتاريخ في الحضارة الإسلامية سواء على الصعيد النظري أو العملي ، فعلى الصعيد النظري تشير مثلاً إلى الأعمال السياسية سواء لفيلسوف كأبي نصر الفارابي كتجسيد حي لتلك الرؤية ، ومدينته الفاضلة في حقيقتها محاولة طموحه لتأسيس مجتمع يكون المطلق غايته الرئيسية ، وكانت الصورة للمجتمع عنده هو (مجتمع المعمورة) الذي يطعم سكان الأرض جميعاً ، انظر المدينة الفاضلة ص ٩٦ ، وهذا أيضاً نوع من استنكاره المطلق على الصعيد الأجتماعي والسياسي ومجتمع المعمورة ، لم يبلغ ما وصل إليه أفلاطون في (الجمهورية) أبداً ، لأن جمهوريته نتاج لتجربته مع المدينة اليونانية والمجتمع الأثيني ، أما على الصعيد العملي ، فقد كانت الدولة الإسلامية التي احتلت تلك المساحة المترامية الأطراف ، وضمت أناساً من مختلف القوميات ومحاولتها الدائبة لجمعهم والتقريب بينهم على أساس الإسلام هي نوع من النزوع إلى المطلق سيما وقد بقي التأثير الروحي للإسلام والحضارة الإسلامية سائداً على كل تلك البقاع رغم انحسار مجد المسلمين السياسي والعسكري .

١١- نستطيع أن نصنف تصورات العالم عند مفكري الإسلام إلى ثلاث تيارات أو مجموعات رئيسية : الأولى تركز على الجانب الإلهي في العالم وترى الأصل في ما بعد الطبيعة، وإن اعتبرت وجود العالم حقيقة قائمة ولكن ليست حاسمة، ويمثل هذه النظرة متكلمو الاشعرية.. والثانية تركز

على الجانب الطبيعي والمحسوس في العالم، وتـدرس المبـادىء العقليـة الـتي تحكم الظواهر المختلفة وهي مبـادىء ثابتـة لا تتبـدل ، ولكنهـا في نفـس الوقت تعترف بالحقيقة الإلهية على أساس أن ا لله خالق كـل شـيء ، وإن الفاعلية الإلهية تمارس من خلال الطبـائع الثابتـة للأشـياء ، ويمثـل هـؤلاء المعتزلة من المتكلمين ، والمجموعة الثالثة تحاول الجمع بـين الجـانب الإلهـي والجانب الطبيعي في العالم ، فا لله مـن جهـة علـة فاعلـة وخـالق حكيـم ، ولكن العالم موجود تحكمه القوانين ولا يخضع للصدفة ، والطبيعيات عنـد هؤلاء ليست مجرد جسر يفضي إلى الإلهيات ، بـل هـي علـم قـائم بذاتـه يشكل القانون العلمـي وتطبيقاتـه النظريـة والعمليـة أساسـها الموضوعـي المتـين ، فهـؤلاء لا يلغـون العـالم لصـالح ا لله أو العكـس ، وإنمـا يحـاولون التقريب بين ا لله والعـالم ، وبـين الطبيعـة ومـا بعـد الطبيعـة ،ويمثـل هـذه النظرة فلاسفة الإسلام كابن سـينا وابـن رشـد ،وموقفهـم المتـوازن هـذا ينسجم مع الرؤية المتوازنة للإسلام الذي يوفق بين الدنيا والآخرة ، وبـين المادة والروح ،وبين الفرد والجماعة ..

١٢- تعد محاولة ابن طفيل في (حي بن يقظان) نموذجاً تطبيقياً للجمع بـين التصور الميتافيزيقي للعالم والتصور الطبيعي له ، فـإن (حيـاً) عـن طريـق تعامله مع المحسوس والطبيعة يصل إلى معرفة القوانين التي تحكم هذا العالم والنظام الذي يسوده ، ومن ثم ضرورة وجود إله فاعل حكيم خلق هـذا العالم ، كما أن الإنسان في (حي بـن يقظـان) ليـس سـلبياً أمـام ا لله ولا أمام الوحي ،وإنما هـو في حالـة بحـث مسـتمر وعمـل دؤوب لاكتشـاف حقيقة الكون ، وحتـى (توحـده) الفـردي يبـدو عمـلاً إيجابيـاً لأنـه قـد

يوصله إلى لحظة إشراق من العالم العلوي تضــيء لـه الطريـق لمعرفـة العـالم وتغييره .. ذلك الطريق الذي سلكه مـن قبـل بنفسـه في صعـود مسـتمر خلال دروب تلك الجزيرة الموحشة بغية الوصول إلى الحقيقة ..!

المصادر والمراجع :

١- د. إبراهيم مدكور : في الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيقه) دار المعارف ، مصر ، ١٩٧٦.

٢- ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل ، طبعة دار المثنى.

٣- ابن رشد : تهافت التهافت ، طبعة أولى ، مصر ١٣١٩ هجري.

٤- ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، تحقيق : د. محمد عمارة، دار المعارف ، مصر ١٩٧٢.

٥- ابن سينا : الشفاء الإلهيات ج١ و ج٢ ، تحقيق : محمد يوسف موسى ، سليمان دنيا ، سعيد زايد ، القاهرة ، ١٩٦٠.

٦- ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات ، السماع الطبيعي ، طهران (بدون تاريخ).

٧- ابن سينا : النجاة ، ج١ وج٣ ، تحقيق محي الدين صبري الكردي ، طبعة ثانية القاهرة ، ١٩٣٨.

٨- ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ، ج١ وج٣ تحقيق د. سليمان دنيا دار المعارف ، مصر ١٩٥٨.

٩- ابن سينا : رسالة الحدود ، تحقيق : ماريا جواشون منشورات المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية ، القاهرة ١٩٦٣.

١٠- ابن سينا : كتاب الهداية ، تحقيق د. محمد عبده ، طبعة ثانية ، دار الشعب ، القاهرة ، ١٩٧٤.

١١- ابن سينا : تفسير كتاب (أثولوجيا) من (الإنصاف) القاهرة ١٩٤٧

١٢- ابن طفيل : حي بن يقظان ، تحقيق : أحمد أمين ، دار المعارف مصر ١٩٥٢.

١٣-د. أبو العلا عفيفي : الأعيان الثابتة في مذهب ابن عربي والمعدومات في مذهب المعتزلة ، ضمن الكتاب التذكاري لمحي الدين ابن عربي ، القاهرة ، وزارة الثقافة ١٩٦٨.

١٤- الأشعري : مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ، ج١ (أبو الحسن ج٢ تحقيق : محمد محي الدين بن علي عبد الحميد ، طبعة ثانية ، مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٦٩.

١٥- الأشعري : كتاب اللمع ، نشرة : رتشراد مكارثي ، المطرانية الكاثوليكية بيروت ١٩٥٢.

١٦- أفلاطون : طيماوس ، تحقيق وتقديم : ألبير ريفو ، ترجمة الأب فؤاد جرجي بربارة ، وزارة الثقافة والإرشاد القومي ، دمشق ١٩٦٨.

١٧- د. ألبير نادر : فلسفة المعتزلة ، دار نشر الثقافة ، الإسكندرية ، ١٩٥٠.

١٨- الآمدي (سيف الدين) : غاية المرام في علم الكلام ، تحقيق : حسن محمود عبد اللطيف ، إصدار المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ، القاهرة ١٩٧١.

١٩- الباقلاني (القاضي أبو بكر محمد بن الطيب) : كتاب التمهيد ، تحقيق : محمود الخضري ، د: محمد عبد الهادي أبو ريده ، دار الفكر العربي ، القاهرة ١٩٤٧.

٢٠- البزدوي : كتاب أصول الدين ، نشرة : د. هانز بيترلنس ، طبع الحلبي القاهرة ١٩٦٣.

٢١- البغدادي : (أبو منصور عبد القاهر التميمي) : كتاب أصول الدين ، استنبول ١٩٢٨.

٢٢- البغدادي : (أبو منصور عبد القاهر التميمي) : الفرق بين الفرق ، دار المعارف ، مصر ١٩١٠.

٢٣- التهانوي : كشف اصطلاحات الفنون ، طبعة كلكتا ، الهند ، ١٩٦٢.

٢٤- تيسير شيخ الأرض : المدخل إلى فلسفة ابن سينا ، دار الأنوار ، بيروت ١٩٦٧.

٢٥- الجرجاني (السيد الشريف) : كتاب التعريفات مصورة عن نشرة فلوجل، منشورات مكتبة لبنان ، بيروت ، ١٩٦٩.

٢٦- الجرجاني (السيد الشريف) : شرح (المواقف) لعضد الدين الآيجي استنبول ، ١٨٦٧.

٢٧- الجويني (امام الحرمين أبو المعالي) : الشامل في أصول الدين ، تحقيق د. علي سامي النشار ، د. فيصل عوف ، د. سهير مختار ، منشأة المعارف ، الإسكندرية ، ١٩٦٩.

٢٨- د. جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية ، دار الكتاب اللبناني بيروت ١٩٧٠.

٢٩- الحسيني ، أبو البقاء ، كتاب الكليات ، طبعة مصر (بولاق) ١٩٦٢.

٣٠- الحلي (العلامة جمال الدين بن المطهر) : كشف المراد في شرح (تجريد الاعتقاد) لنصير الدين الطوسي ، منشورات الأعلمي ، بيروت ١٩٧٩

٣١- الخياط (أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد) : كتاب الانتصار والرد على ابن الروندي، دار الكتب المصرية ، القاهرة ١٩٢٥.

٣٢- دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام . ترجمة د: محمد عبد الهادي أبو ريدة ، القاهرة ١٩٣٨.

٣٣- الرازي فخر الدين : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين مصر ١٣٢٣هـ.

٣٤- الرازي فخر الدين : المباحث الشرقية ، دائرة المعارف العثمانية ، حيدر آباد ، الهند ١٣٤٣هـ.

٣٥- الشهرستاني (محمد عبد الكريم بن أحمد) نهاية الأقدام في علم الكلام لندن ١٩٣٤.

٣٦- الشهرستاني (محمد عبد الكريم بن أحمد) الملل والنحل تحقيق عبد العزيز الوكيل مؤسسة الحلبي ، القاهرة ١٩٦٨.

٣٧- الشعراني : اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر ، القاهرة ١٩٥٩.

٣٨- الشيرازي : صدر الدين محمد بن إبراهيم بن يحيى ، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ، طهران ١٩٦٣.

٣٩- عبد الجبار بن أحمد (القاضي أبو الحسن) شرح الأصول الخمسة ، تحقيق د. عبد الكريم عثمان ، القاهرة ١٩٦٥.

٤٠ - عبد الجبار بن أحمد (القاضي أبو الحسن) المغني في أبواب العدل والتوحيد ج٨-تحقيق د. توفيق الطويل وسعيد زايد ، وزارة الثقافة والإرشاد القومي ، القاهرة (بدون تاريخ).

٤١- د. عبد الرحمن بدوي : مذاهب الإسلاميين ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٧١.

٤٢- د. عبد الرحمن بدوي : أرسطو عند العرب ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٤٧.

٤٣- د. عثمان أمين : شخصيات ومذاهب فلسفية ، القاهرة ١٩٤٥.

٤٤- الغزالي (أبو حامد) تهافت الفلاسفة بيروت ١٩٢٧.

٤٥- الفارابي (أبو نصر محمد بن محمد) آراء أهل المدينة الفاضلة ، تحقيق (ألبير نادر) بيروت ١٩٥٩.

٤٦- الفارابي (أبو نصر محمد بن محمد) عيون المسائل ، لندن ١٨٩٢.

٤٧- الفارابي (أبو نصر محمد بن محمد) تجريد رسالة الدعاوي القلبية ، الهند ١٩٢٦.

٤٨- كارادوفو: ابن سينا ترجمة عادل زعيتر ، بيروت ١٩٧٠.

٤٩- د. كمال يازجي : معالم الفكر العربي في العصر الوسيط ، دار العلم للملايين بيروت ٥٠- د. كمال أليازجي : وأنطون كرم : أعلام الفلسفة العربية ، بيروت ١٩٥٧.

٥١- مجمع اللغة العربية : المعجم الفلسفي ، المطابع الأميرية ، القاهرة ١٩٧٩.

٥٢- د. محمد ثابت النقدي : الله والعالم والصلة بينهما عند ابن سينا ، الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لابن سينا ، القاهرة ١٩٥٢.

٥٣- محمد عبده (الشيخ الإمام) : رسالة التوحيد ، تحقيق : د. محمد عمارة ، منشورات دار الهلال ، القاهرة ، ١٩٨٠.

٥٤-د. محمد عبد الهادي أبو ريده : إبراهيم النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية ، القاهرة ، ١٩٤٦.

٥٥- د. محمد عبد الهادي أبو ريده : رسائل الكندي الفلسفية ، دار الفكر العربي، القاهرة ، ١٩٥٠.

٥٦- د. محمد عمارة : المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٧٢.

٥٧- د. محمد عمارة : المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد ، دار المعارف ، مصر ١٩٧٢.

- محمد فؤاد عبد الباقي : المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ، دار الكتب المصرية القاهرة ، ١٩٤٥.

٥٨- د. محمود قاسم : دراسات في الفلسفة الإسلامية ، دار المعارف ، مصر ، ١٩٧٠.

٥٩- د. يحيى هويدي : محاضرات في الفلسفة الإسلامية ، القاهرة ، ١٩٦٥.

٦٠- النيسابوري : المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين ، تحقيق : د. معن زيادة ، د. رضوان السيد ، معهد الإنماء العربي ، طرابلس ، ١٩٧٩.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

فهـــرس الموضوعـــات:

صدر للمؤلف :

١ - المعالم القديمة في جبل العرب وآثارها التاريخية .

٢- مغامرات لرحلة مسافر مجهول

٣- الرؤية المنهجية في معرفة التاريخ العربي

٤- نصائح أساسية للمرأة الأم

□□□



رقم الإيداع في مكتبة الأسد الوطنية :

تاريخ الفكر الفلسفي في المجتمع العربي الاسلامي / حسان شكري الجط -
دمشق: اتحاد الكتاب العرب ، ١٩٩٧- ٩٩ص؛ ٢٤سم .

١- ١٨٩,١ ج ط ت

٢- ١١٣ ج ط ت

٣- العنوان

٤- الجط

ع : ١٩٩٧/٦/٨٣٥ مكتبة الأسد









هذا الكتاب

بحث فكري فلسفي ، على غاية من الأهمية ، حيث استطاع الباحث الإلمام بالفكر الفلسفي ، من خلال الحضارة العربية والإسلامية ، فكان بذلك همزة وصل بين الفكر الإسلامي الأصيل والفلسفة الحضارية الغربية وقد ألقى المؤلف الضوء على أهم المذاهب والفلاسفة والمتكلمين العرب ، بدءاً بالمعتزلة مروراً بالأشاعرة وابن سينا وانتهاء بابن طفيل ، وابن رشد .

مطبعة اتحاد الكتاب العرب ,
دمشق

السعر داخل القطر ١٧٥ ل.س
السعر خارج القطر ٢٢٥ل.س